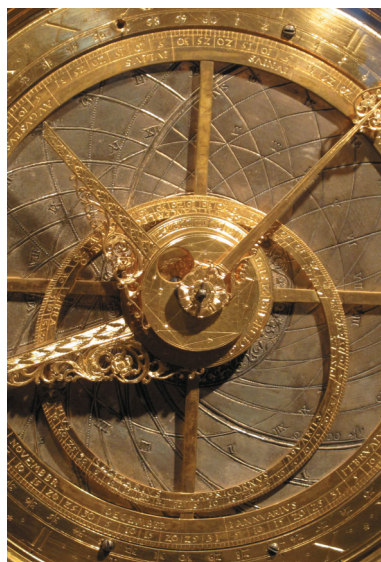


początki
ludzkiego życia



początki
ludzkiego życia

A N T O L O G I A B I O E T Y K I

T O M 2

początki
ludzkiego życia

redakcja naukowa
Włodzimierz Galewicz

K R A K Ó W

© Copyright by Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych
UNIVERSITAS, Kraków 2010

ISBN 97883-242-1433-4
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Wanda Lohman

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP

<i>Włodzimierz Galewicz, Etyczne dyskusje wokół prokreacji</i>	9
--	---

STATUS LUDZKIEGO ZARODKA I PŁODU

<i>Richard Wasserstrom, Status płodu</i>	75
<i>Carson Strong, Moralny status preembrionów, embrionów, płodów i noworodków</i>	87
<i>Bonnie Steinbock, Czy pozbawianie życia ludzkich zarodków jest zgodne z moralnością?</i>	111

ABORCJA

<i>John T. Noonan, Jr., Niemal absolutna wartość w historii</i>	135
<i>Judith Jarvis Thomson, Obrona aborcji</i>	145
<i>Michael Tooley, Aborcja i zabijanie noworodków</i>	165
<i>Mary Anne Warren, O moralnym i prawnym statusie aborcji</i>	197
<i>Don Marquis, Dlaczego aborcja jest niemoralna</i>	215

PROKREACJA WSPOMAGANA: ZAPŁODNIENIE IN VITRO

<i>Leon R. Kass, O „Tworzeniu dzieci” raz jeszcze</i>	241
<i>David Ozar, Przeciwno rozmrażaniu niewykorzystanych zamrożonych zarodków</i>	275
<i>Rada do spraw Bioetyki przy Prezydencie Stanów Zjednoczonych, Wspomagany rozród. Rozważania etyczne</i>	287
<i>Michael Lockwood, Status moralny ludzkiego zarodka: implikacje dla zapłodnienia in vitro</i>	301
<i>Torbjörn Tännsjö, Kto powinien ponosić koszty zapłodnienia in vitro? W poszukiwaniu sprawiedliwego rozwiązania</i>	311

PROKREACJA WSPOMAGANA:
MACIERZYŃSTWO ZASTĘPCZE

<i>Herbert T. Krimmel</i> , Argument przeciwko rodzicielstwu zastępczemu	337
<i>John A. Robertson</i> , Matki zastępcze: nowsza odsłona nienowych dylematów	351

CZY MOŻNA WYRZĄDZIĆ KRZYWDĘ DAJĄC ŻYCIE?

<i>Ronald M. Green</i> , Autonomia rodziców a obowiązek niewyrządzania genetycznej szkody swoim dzieciom	371
<i>Allen Buchanan, Dan W. Brock, Norman Daniels, Daniel Wikler</i> , Wolność reprodukcyjna i zapobieganie szkodzie	397
<i>Carson Strong</i> , O wyrządzaniu szkody przez poczęcie: przegląd błędnych koncepcji i nowa analiza	411
NOTY O AUTORACH	443
INDEKS NAZWISK	445

WSTEP

Włodzimierz Galewicz

Etyczne dyskusje wokół prokreacji

- I. SPÓR O PRZERYWANIE CIĄŻY
 - A. Zagrożenie życia lub zdrowia kobiety
 - B. Ciąża niedobrowolna
 - C. Uszkodzenie płodu
- II. SPÓR O ZAPŁODNIENIE POZAUSTROJOWE
 - A. Tworzenie ludzkich zarodków in vitro
 - B. Korzystanie z gamet dawców
 - C. Tworzenie zarodków nadliczbowych
 - D. Sposób traktowania zarodków niewykorzystanych

We współczesnych dyskusjach wokół etycznych aspektów prokreacji można wyróżnić dwie główne fazy – fazy wprawdzie zachodzące na siebie i trudne do rozgraniczenia, niemniej jednak wyraźnie odmienne. W pierwszej z nich centralnym przedmiotem uwagi był problem aborcji, rozpalający żywe, a nieraz wręcz śmiertelnie żywe spory i antagonizmy, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych od początku lat siedemdziesiątych. W drugiej fazie kwestia przerywania ciąży – jego moralnej dopuszczalności i jego właściwej regulacji prawnej – jest nadal gorąco dyskutowana, ale na pierwszy plan wysuwa się inny obszerny kompleks zagadnień, związanych z nowymi technikami medycznie wspomaganego rozrodu, a szczególnie z zapłodnieniem pozaustrojowym (zwanym też zapłodnieniem in vitro). Te właśnie dwa tematy – przerywanie ciąży i zapłodnienie pozaustrojowe – zamierzam omówić w poniższym tekście, wprowadzającym zainteresowanych czytelników w problematykę prezentowanego, drugiego już tomu *Antologii bioetyki*. Nie wyczerpują one wprawdzie ogółu problemów, które pojawiają się w tekstach zawartych w tym tomie, ale

stanowią ich miarodajny wybór; nawiązują też one często lub pozwalają nawiązać z jednej strony do spraw ogólniejszych, jak spory o status ludzkiego embrionu lub też o zakres naszej prokreacyjnej odpowiedzialności, z drugiej zaś do kwestii bardziej szczegółowych, jak kontrowersje wokół macierzyństwa zastępczego.

I. Spór o przerywanie ciąży

Większość uczestników sporu o aborcję zgadza się co do dwóch spraw. Po pierwsze, na ogół podzielają oni pogląd, że aborcja jest praktyką, która – w odróżnieniu od zjedzenia ulubionej potrawy lub obcięcia włosów – wymaga jakiegoś usprawiedliwienia. Po drugie, są także jednomyślni co do tego, że w określonych okolicznościach, układających się w pewne typowe, powtarzalne sytuacje, usprawiedliwienie aborcji jest nie tylko potrzebne, ale i możliwe. Przedmiotem sporu jest „jedynie” to, jakie są to okoliczności – w jakich więc sytuacjach przerywanie ciąży jest moralnie dopuszczalne (i powinno być również prawnie dozwolone).

W pytaniu o „okoliczności” czy też „sytuacje”, w których aborcja jest możliwa do usprawiedliwienia, chodzi jednak jeszcze o dwie różne sprawy. Jedną z okoliczności, które rozstrzygają o tym, czy aborcja jest w danym wypadku moralnie dopuszczalna, stanowi *powód*, z którego się ją przeprowadza. Inną taką okolicznością, współdecydującą o moralności usunięcia płodu, jest jego wiek czy też stadium rozwoju, w którym on się znajduje. Oba te elementy – powód aborcji oraz stadium ciąży – są istotnymi składnikami sytuacji, którą należy uwzględnić, oceniając konkretny przypadek usunięcia płodu. Tak więc etyczny problem aborcji można by sformułować w pytaniu: Czy dokonywanie aborcji jest w ogóle moralnie dopuszczalne (i powinno być prawnie dozwolone), a jeśli tak, to w jakim stadium ciąży i z jakiego powodu?¹

Ze względu na powody, z których dokonuje się aborcji, czy też którymi się ją uzasadnia, wyróżniane są następujące typy działań aborcyjnych: (A) aborcja ze względów leczniczych, czyli przerwanie ciąży zagrażającej życiu lub zdrowiu kobiety; (B) aborcja ze względów prawnych (w tym głównie usunięcie ciąży wynikłej z gwałtu); (C) aborcja z powodów eugenicznych (ze względu na ciężkie lub poważne uszkodzenie płodu); (D) aborcja z powodów społecznych (ze wzglę-

¹ W taki mniej więcej sposób problem ten formułuje Roger Wertheimer „At what stage of fetal development, if any, and for what reasons, if any, is abortion justifiable?” (1971, s. 67).

du na trudną sytuację życiową kobiety); (E) aborcja bez szczególnego uzasadnienia (czyli tzw. aborcja na żądanie).

Jeżeli różne stanowiska w kwestii moralnie usprawiedliwionej aborcji usystematyzujemy jedynie ze względu na to, który z wyróżnionych powodów jest według nich powodem usprawiedliwiającym, możemy wyróżnić następujące poglądy: *skrajny konserwatyzm* – dopuszcza wyłącznie aborcję typu (A), czyli przerwanie ciąży zagrażającej życiu lub zdrowiu matki, a i to tylko w określonych warunkach; pozostałe przypadki aborcji stanowczo odrzuca; *umiarkowany konserwatyzm* – dopuszcza jedynie aborcję typu (A) i (B), czyli przerwanie ciąży ze wskazań medycznych lub z powodów prawnych; *pogląd konserwatywno-liberalny* – oprócz aborcji typu (A) i (B) dopuszcza również (przynajmniej w niektórych wypadkach) aborcję typu (C), czyli usunięcie ciąży ze względu na ciężkie i nieodwracalne uszkodzenie płodu²; *umiarkowany liberalizm* – oprócz aborcji typu (A) i (B) dopuszcza nie tylko (szerzej rozumianą) aborcję typu (C), czyli usunięcie ciąży ze względu na poważne uszkodzenie płodu, lecz także aborcję typu (D), czyli przeprowadzaną ze względu na trudną sytuację życiową kobiety³; *skrajny liberalizm* – uznaje moralną (i postuluje prawną) dopuszczalność wszystkich praktyk aborcyjnych, w tym również aborcji typu (E), czyli przerywania ciąży po prostu na żądanie kobiety.

Wymienione poglądy na moralność przerywania ciąży najczęściej jednak nie występują w ich czystej lub prostej postaci, ale mieszają się i łączą ze sobą. Jak bowiem zaznaczyłem, o moralnej dopuszczalności lub niedopuszczalności aborcji współdecyduje – zgodnie z dosyć powszechnym odczuciem – także embrionalny wiek usuwanego płodu. Tak zatem aborcja przeprowadzana z jakiegoś określonego powodu, np. ze względu na trudną sytuację życiową kobiety, może być jeszcze akceptowana albo odrzucana zależnie od tego, czy dokonuje się jej we wcześniejszej fazie ciąży czy w fazie późniejszej (np. przed implantacją czy po implantacji, w dwóch pierwszych trymestrach czy w trymestrze trzecim). To oczywiście bardzo pomnaża ilość możliwych, a także faktycznie zajmowanych stanowisk w kwestii moral-

² Taką kombinację ocen moralnych – bo o nie tutaj przede wszystkim chodzi – sugeruje aktualne prawo polskie. Ustawa obowiązująca od 1997 r. zakazuje zasadniczo przeprowadzania aborcji, zezwalając na jej dokonywanie tylko z trzech powodów: *z przyczyn prawnych*: gdy „zachodzi uzasadnione podejrzenie, potwierdzone zaświadczeniem prokuratora, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego”; *z przyczyn medycznych*: gdy ciąża stanowi „zagrożenie dla życia lub poważne zagrożenie dla zdrowia matki”, „gdy śmierć dziecka poczętego nastąpiła wskutek działań podjętych dla ratowania życia matki albo dla przeciwdziałania poważnemu uszczerbkowi na zdrowiu matki”; *z przyczyn eugenicznych (embrio-patologicznych)*: gdy badania prenatalne „wskazują na ciężkie i nieodwracalne uszkodzenie płodu”.

³ Ronald Dworkin określa ten typ liberalizmu jako „typowy pogląd liberalny” (1993, s. 32–4).

ności aborcji, które stają się niemal nie do ogarnięcia. W dalszym ciągu ograniczę się do przeglądu problemów i argumentów związanych z aborcją w trzech rodzajach sytuacji: w przypadku ciąży zagrażającej życiu lub zdrowiu kobiety, w przypadku ciąży wynikłej z gwałtu, czy też ogólniej – niedobrowolnej i w przypadku ciężkiego lub poważnego uszkodzenia płodu.

A. ZAGROŻENIE ŻYCIA LUB ZDROWIA KOBIETY

Pierwsza z odmian aborcji, których problematykę tutaj naszkicuję, będzie zatem tzw. aborcja terapeutyczna. Tym mianem – nie wolnym wprowadzić od wieloznaczności – oznacza się przerwanie ciąży, która stanowi *poważne lub znaczne zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety*. Mówiąc o zagrożeniu „poważnym lub znacznym”, określamy wielkość tego zagrożenia. Wielkość niebezpieczeństwa, jakie dla kobiety może stwarzać ciąża, jest zależna od dwóch różnych czynników: z jednej strony od tego, czym grozi kontynuacja tej ciąży: czy utratą życia, czy jedynie szkodą na zdrowiu, a jeśli jedynie szkodą na zdrowiu, to czy poważną, czy znaczną, czy tylko niewielką; z drugiej zaś strony również od stopnia prawdopodobieństwa, z jakim dana kobieta, nie przerywając ciąży, narażałaby się na śmierć, czy też na większy lub mniejszy uszczerbek na zdrowiu – znowu zatem od tego, czy jest to prawdopodobieństwo wysokie, znaczące czy niskie. Z pewną nieuchronną dozą arbitralności można by powiedzieć, że *poważne* zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety stwarza ciąża, której podtrzymywanie wiązałoby się dla niej z (co najmniej) znacznym ryzykiem śmierci lub z wysokim ryzykiem poważnej szkody na zdrowiu; *znaczne* zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety stanowi zaś ciąża, której nieprzerwanie byłoby związane bądź to z niskim (lecz niedającym się zlekceważyć) ryzykiem śmierci, bądź to ze znacznym ryzykiem bardzo poważnej szkody na zdrowiu, bądź wreszcie z wysokim ryzykiem znacznej szkody na zdrowiu. Ma się rozumieć praktykowane, a przez niektórych i akceptowane, bywa również przerywanie ciąży, która stanowi tylko *niewielkie* zagrożenie dla zdrowia kobiety. Wydaje się jednak, że w takiej sytuacji nie mamy już do czynienia z aborcją terapeutyczną, lecz z pewnym przypadkiem aborcji na żądanie. Granice między tymi typami aborcji są naturalnie umowne i płynne.

W kwestii moralnej dopuszczalności tak zdefiniowanej aborcji terapeutycznej można zajmować trzy różne stanowiska: skrajnie konserwatywne, umiarkowanie konserwatywne i umiarkowanie liberalne. Zgodnie ze stanowiskiem skrajnie konserwatywnym przerwanie ciąży zagrażającej zdrowiu lub życiu kobiety może być moralnie usprawiedliwione jedynie w przypadku, gdy to zagrożenie jest poważne, a i wtedy wyłącznie pod pewnym warunkiem, przez któ-

ry zakres dopuszczalności tego typu aborcji jest istotnie ograniczany. Zgodnie ze stanowiskiem umiarkowanym konserwatywnym przerwanie ciąży zagrażającej zdrowiu lub życiu kobiety można moralnie usprawiedliwić we wszystkich przypadkach, gdy to zagrożenie jest poważne, bez żadnych dalszych warunków ograniczających. Zgodnie ze stanowiskiem umiarkowanym liberalnym moralnie usprawiedliwione jest przerwanie ciąży, która stanowi choćby tylko znaczne zagrożenie dla zdrowia lub życia kobiety. Możliwy jest wreszcie pogląd skrajnie liberalny, który usprawiedliwia przerywanie ciąży nawet ze względu na niewielkie zagrożenie, stwarzane przez nią dla zdrowia kobiety; jak jednak przyjęliśmy, ten skrajny liberalizm nie jest już właściwie stanowiskiem w kwestii moralnej dopuszczalności aborcji terapeutycznej.

Skrajnie konserwatywne stanowisko w kwestii dopuszczalności aborcji terapeutycznej zajmuje Kościół katolicki. Tak zatem w encyklice *Humanae vitae* powiada się:

należy bezwarunkowo odrzucić – jako moralnie niedopuszczalny sposób ograniczania ilości potomstwa – bezpośrednie naruszanie rozpoczętego już procesu życia, a zwłaszcza bezpośrednio przerywanie ciąży, choćby dokonywane ze względów leczniczych (Papież Paweł VI 1968, s. 14).

Dokładny sens przytoczonego zakazu terapeutycznej aborcji będzie wprawdzie zależał od tego, jak właściwie rozumie się jego przedmiot, którym ma być nie po prostu przerywanie ciąży, lecz *bezpośrednie* przerywanie ciąży – czym jest to „bezpośrednie naruszanie rozpoczętego już procesu życia” i czym ma się ono różnić od – najwyraźniej nie tak już bezwarunkowo odrzucanego – działania lub zaniechania, przez które ten rozpoczęty proces jest naruszany jedynie pośrednio. W dyskusji z konserwatywnym stanowiskiem w kwestii aborcji ze względów leczniczych szczególną rolę odegrały teksty Philippy Foot (1967) i Judith Jarvis Thomson (1971). Warto w skrócie przedstawić wyniki analiz przeprowadzonych przez obie autorki.

Ph. Foot wyróżnia trzy rodzaje sytuacji, w których bierze się pod uwagę przerwanie ciąży dla ocalenia życia kobiety:

(1) Nie można nic zrobić, aby ocalić życie płodu; można jednak uratować matkę, jeżeli przeprowadzi się operację, w wyniku której płód umrze. Foot zauważa, że zwolennicy doktryny katolickiej, z jej bezwzględnym zakazem bezpośredniego zabijania niewinnych istot ludzkich, muszą rozróżnić tutaj dwa przypadki: (1a) przypadek, w którym uśmiercenie płodu jest *środkiem* do uratowania matki i (1b) przypadek, w którym uśmiercenie płodu jest tylko przywidzwanym *skutkiem ubocznym* działania podjętego w celu uratowania matki. Stosując zasadę podwójnego skutku – zgodnie z którą istnieje poważ-

na moralna różnica między powodowaniem pewnego złego zdarzenia (np. śmierci płodu) jako właściwego celu lub środka do celu, do którego zmierza się w swoim działaniu, a powodowaniem tegoż złego zdarzenia jedynie jako skutku ubocznego działania zmierzającego do innego celu – mogą oni następnie orzec, że działanie aborcyjne jest moralnie dopuszczalne w przypadku (1b), ale nie w (1a); w tym ostatnim bowiem byłoby to właśnie „bezpośrednie” przerywanie ciąży. Sama Foot uważa jednak, że rozróżnienie tych dwóch przypadków w ramach sytuacji (1) jest zbędne, bo skoro płód tak czy tak umrze, to uratowanie życia matce kosztem przyśpieszenia jego śmierci jest działaniem racjonalnym niezależnie od tego, czy wcześniejsza śmierć płodu jest w nim zamierzona czy tylko przewidywana:

Katolicki pogląd na aborcję musi znajdować się tutaj w konflikcie z poglądem większości rozsądnych osób. Ponadto byłibyśmy usprawiedliwieni dokonując operacji, bez względu na stosowaną metodę, i nie jest to ani dobrym, ani potrzebnym usprawiedliwieniem szczególnego przypadku histerekтомii, jeżeli wskazuje się na to, że śmierć dziecka nie jest w takich razach przedmiotem bezpośredniego zamiaru, lecz tylko przewidywanym następstwem tego, co się robi. Jaką różnicę może czynić to, w jaki sposób powoduje się śmierć? (s. 31)⁴.

(2) Jeżeli nic się nie robi, umrze i matka, i płód; można jednak albo zabić płód, ocalając matkę, albo zabić matkę, ocalając życie płodu. Jest to sytuacja podobna do tej, w której znajduje się kilku rozbitków na tratwie, jeśli któregoś z nich trzeba wyrzucić za burtę, ażeby reszta miała szansę na uratowanie. W takich okolicznościach powstrzymanie się od jakiegokolwiek działania byłoby zdaniem Foot zachowaniem irracjonalnym (umarłaby i matka, i dziecko); chodzi więc tylko o to, *jak* działać – większość osób zgodziłaby się, że przede wszystkim należy ratować matkę (choć miałyby pewien kłopot z uzasadnieniem swojego wyboru).

(3) Jeżeli chce się uratować matkę, trzeba zabić dziecko (np. miażdżąc mu główkę w trakcie dramatycznego porodu); w przeciwnym razie – gdy nic się nie robi, matka musi umrzeć, choć dziecko przyżyje. Zgodnie ze stanowiskiem katolickim, w tym ostatnim – rzadko już dzisiaj zdarzającym się wypadku – aborcja również jest niegodziwością: należy raczej dopuścić do śmierci matki, niż zabijać dziecko. Foot nie przesądza, czy takie stanowisko jest słuszne. Gdyby jednak tak było, można by je uzasadniać odwołując się do zasady prymatu obowiązków negatywnych: jesteśmy bardziej zobowiązani do zaniechania działania, wskutek którego pewna osoba utraciłaby jakieś

⁴ Wszystkie cytowane w tym Wstępie fragmenty prac obcych autorów (oprócz dokumentów Kościoła katolickiego oraz zamieszczonych w tym tomie przekładów dokonanych przez innych tłumaczy) podaję w moim własnym tłumaczeniu.

dobro, niż do podjęcia działania, dzięki któremu inna osoba zachowałaby takie samo dobro; tak więc negatywny obowiązek niezabijania dziecka miałby pierwszeństwo przed pozytywnym obowiązkiem ratowania życia matki. Ta argumentacja zakładałaby wszelako, że ludzki płód ma status moralnej osoby, a więc posiada prawo do życia.

Z analizy Philipppy Foot dosyć wyraźnie wynika, że konserwatywny pogląd na moralność terapeutycznej aborcji – zarówno w jego wersji skrajnej, jak umiarkowanej – z konieczności wspiera się na założeniu, iż ludzki płód ma status moralnej osoby. Nasuwa się jednak pytanie, czy ten konieczny związek zachodzi również w drugą stronę: czy zatem z założenia osobowej natury płodu nieuchronnie wynika konkluzja, że przerwanie ciąży zagrażającej życiu lub zdrowiu matki może być usprawiedliwione wyłącznie w wypadku, gdy ma charakter „aborcji pośredniej”? To właśnie jest jednym z zagadnień, które podejmuje Judith Thomson (1971). Główną ideą tego klasycznego artykułu jest nie tyle praktyczno-etyczna, ile metaetyczna teza, że nawet gdyby przyjąć, iż płód jest osobą, czyli istotą posiadającą pełnię praw moralnych, to i tak z tej supozycji nie wynika jeszcze konserwatywna konkluzja, zgodnie z którą przerwanie ciąży jest w każdym niemal wypadku dopuszczeniem się pewnego moralnego zła, mianowicie nieusprawiedliwionym naruszeniem praw płodu. Argumentacja Thomson przebiega w dwóch głównych krokach: z jednej strony autorka stara się pokazać, że w niektórych przypadkach aborcja jest wprawdzie pewnym naruszeniem prawa do życia, jakie przysługuje usuwanemu płodowi, lecz naruszeniem usprawiedliwionym; z drugiej zaś strony wskazuje na takie, jej zdaniem dość pospolite, przypadki aborcji, w których przerwanie ciąży w ogóle nie wiąże się z naruszeniem moralnych praw płodu, ponieważ polega na pozbawieniu go czegoś, do czego płód nie ma moralnego prawa. Usprawiedliwionym naruszeniem praw płodu jest według Thomson aborcja, która z punktu widzenia poddającej się jej kobiety stanowi pewną formę obrony własnej – przerwanie ciąży zagrażającej jej życiu lub zdrowiu. Aborcją nienaruszającą praw płodu jest natomiast w większości wypadków przerwanie ciąży niedobrowolnej, zakładając, że bezpośrednim zamiarem osób dokonujących tej aborcji nie jest uśmiercenie płodu, lecz tylko usunięcie go z ciała kobiety; przy tym bowiem założeniu pozbawienie płodu życia (do którego każdy płód z natury miałby prawo) jest tylko skutkiem ubocznym działania aborcyjnego, podczas gdy właściwym i zamierzonym skutkiem tego działania jest raczej pozbawienie go pomocy w zachowaniu życia (do której niedobrowolnie poczęty płód nie nabył prawa). Tym drugim argumentem („z odmowy pomocy”) zajmę się w następnym paragrafie. Teraz natomiast omówię dokładniej argument z obrony własnej, w zamierzeniu autorki mający usprawiedliwić wszelkie przypadki aborcji ze

względów medycznych – tak te, które zgodnie z analizą Foot są akceptowane przez pogląd konserwatywny, jak i te, które konserwatyzm uważa za nie do przyjęcia.

Jak już wspomniałem, zdaniem Thomson w niektórych przypadkach aborcja jest wprawdzie naruszeniem moralnych praw płodu – pozbawieniem go czegoś, co mu się należy – lecz naruszeniem etycznie usprawiedliwionym, i to nawet jeżeli założyć, że płód jest osobą. Tak jest mianowicie wtedy, gdy kobieta decyduje się poddać aborcji, przez którą jej płód zostanie pozbawiony życia, aby ocalić swoje własne życie czy też (poważnie zagrożone) zdrowie. Odebranie życia płodowi, który przez samą swoją obecność grozi matce śmiercią lub utratą zdrowia – a który sam mógłby przetrzymać jej śmierć – jest według Thomson posunięciem dramatycznym, ale moralnie właściwym, i to *nawet gdyby przyjąć*, że płód jest osobą; jest bowiem formą obrony własnej, dopuszczanej również – czy też nawet właśnie – w stosunku do osób.

O ile etyczne stanowisko Thomson w kwestii dopuszczalności aborcji ze względów medycznych jest – jak już zauważyliśmy – dość powszechnie uznawane, o tyle jej metaetyczne „nawet gdyby przyjąć” budzi wątpliwości. Wyraża je między innymi Ronald Dworkin, gdy pisze:

Jest na przykład bardzo rozpowszechnionym poglądem, że aborcję powinno się dopuszczać, gdy jest ona konieczna do uratowania życia matki. Tymczasem ten wyjątek jest również nie do pogodzenia z jakimkolwiek przekonaniem, że płód jest osobą mającą prawo do życia. Niektórzy twierdzą, że w tym wypadku matka jest usprawiedliwiona dokonując aborcji płodu, ponieważ czyni to w obronie własnej; jednak wszelką bezpieczną aborcję przeprowadza ktoś inny – lekarz – a mało kto sądzi, że jakaś trzecia strona, nawet lekarz, ma prawo zabić jedną niewinną osobę, aby ocalić inną (1993, s. 32).

Thomson nie podziela wszakże opinii Dworkina. Dokładniej, nie podziela ona zdecydowanie jego wątpliwości, czy przy założeniu osobowości płodu można usprawiedliwić decyzję *kobiety*, która postanawia poddać się aborcji, aby uratować swoje zdrowie lub życie; to bowiem na pewno można zrobić, nie wikłając się w żadne logiczne kłopoty („kobieta z pewnością może bronić swego życia przed zagrożeniem, jakie stanowi dla niej jej nienarodzone dziecko, nawet jeżeli czyniąc to powoduje jego śmierć”, s. 53), zaś pogląd, który kwestionuje tę możliwość, wynika, jej zdaniem, jedynie z dogmatu, że zabicie niewinnej osoby – a przynajmniej „bezpośrednie”, czyli zamierzone przecięcie jej życia – jest zawsze morderstwem:

Jeżeli bezpośrednie zabicie niewinnej osoby jest morderstwem, a tym samym jest niedopuszczalne, to również matka, która bezpośrednio zabija niewinną osobę w swym ciele popełnia morderstwo, a zatem czyn niedopuszczalny. Ale

przecież nie można poważnie przyjmować, że jest to morderstwo, jeżeli matka dokonuje na sobie aborcji w celu uratowania własnego życia. Nie można poważnie powiedzieć, że *musi* się ona od tego powstrzymać, że *musi* siedzieć bezczynnie i czekać na śmierć (s. 51–52).

Nie tak jasne jest, czy równie stanowczo Thomson odrzuciłaby zastrzeżenia Dworkina co do moralnej oceny, na jaką – przy tym samym założeniu osobowej kondycji płodu – zasługiwałoby zachowanie lekarza, godzącego się dokonać aborcji, a więc owe wątpliwości, które Dworkin w przytoczonym fragmencie zgłasza w imieniu „niektórych”. W tej bowiem kwestii stanowisko Thomson wydaje się chwiejne, tak iż w rezultacie zarysowuje ona raczej dwie różne koncepcje, gdy chodzi o etyczną dopuszczalność aborcji ze względów medycznych, ma się rozumieć przez cały czas na próbnie przyjętym gruncie personalistycznej teorii statusu ludzkiego płodu.

Pierwsza, bardziej ostrożna z tych koncepcji Thomson wyraźnie zakłada, że między moralną oceną zachowania kobiety, poddającej się aborcji ze względów medycznych, oraz oceną działania lekarza, dokonującego tej aborcji, może zachodzić jakaś istotna różnica, którą autorka znowu ilustruje jednym ze swoich bajkowych przykładów:

Nie można bowiem po prostu wyczytać, co wolno jest zrobić pewnej osobie, z tego, co wolno jest stronie trzeciej. Wyobraźmy sobie, że zostałam uwięziona w ciasnym domku wraz z rosnącym dzieckiem. Mam na myśli bardzo ciasny domek i gwałtownie rosnące dziecko – jesteś już przyciśnięta do ściany domku i za kilka minut zostaniesz zmiażdżona na śmierć. Dziecko natomiast nie zostanie zmiażdżone na śmierć; jeżeli nie zrobi się nic, by powstrzymać jego wzrost, zrani się ono wprawdzie, lecz w końcu rozsadzi domek i wydobędzie się swobodnie na zewnątrz. Otóż jestem w stanie zrozumieć, że postronny obserwator mógłby powiedzieć: „Nie możemy dla ciebie nic zrobić. Nie możemy dokonać wyboru pomiędzy życiem twoim a jego; nie możemy być tymi, którzy decydują, kto z was ma żyć; nie możemy interweniować”. Stąd jednak nie wynika, że i ty nie możesz nic zrobić – że nie możesz zaatakować dziecka, aby ocalić swe życie. Jakkolwiek niewinne byłoby to dziecko, nie musisz bezczynnie czekać, aż zmiażdży cię na śmierć (s. 52).

Druga koncepcja Thomson nie jest już tak oględna i raczej stanowczo nie zgadza się z tym, że „postronny obserwator” nie ma żadnych podstaw, które skłaniałyby go do tego, by wybrać życie matki, a nie życie płodu, gdy musi dokonać wyboru pomiędzy jednym i drugim. Możliwość takich dodatkowych racji Thomson zarysowuje już w początkowej fazie swych wywodów, gdy przywołuje konflikt interesów, zachodzący nieraz pomiędzy ciężarną kobietą i płodem, oraz związany z nim dylemat moralny:

Przypuśćmy, że jakaś kobieta zaszła w ciążę, a teraz dowiaduje się o wadzie serca, która spowoduje jej śmierć, jeżeli donosi dziecko. Co możemy dla

niej zrobić? Płód, będąc osobą, ma prawo do życia, lecz skoro również matka jest osobą, także ona ma prawo do życia. Należy przyjąć, że obydwie te osoby mają równe prawo do życia. Jak więc mamy dojść do wniosku, że aborcji nie wolno dokonać? Skoro matka i dziecko mają równe prawo do życia, to czy mamy może rzucić monetę? Czy też do prawa do życia, przysługującego matce, mamy dodać prawo do decydowania o tym, co dzieje się w jej ciele i z jej ciałem – prawo, które każdy chyba jest jej gotów przyznać – i w rezultacie stwierdzić, że te jej dwa prawa mają już w sumie przewagę nad prawem do życia, przysługującym płodowi? (s. 50).

Ma się rozumieć Thomson nie uważa, aby w opisanej sytuacji nie pozostawało nam nic innego, jak „rzucić monetę”. Raczej już sugeruje, że zachodzący tu konflikt moralny można by spróbować rozwiązać właśnie w drugi sposób: przeprowadzając szczególny „rachunek praw” (w analogii do rachunku dóbr, tak chętnie uprawianego w etykach utylitarnych) i dodając do prawa do życia, podzielanego w równej mierze przez matkę i płód, owo posiadane już tylko przez matkę „prawo do decydowania o tym, co dzieje się w jej ciele i z jej ciałem”.

Zarysowane tutaj rozwiązanie autorka rozwija w pewien sposób w swych dalszych wywodach. Utożsamiając już wcześniej pogląd, który odmawiałby samej kobiecie prawa do aborcji nawet w wypadku zagrożenia życia, z poglądem skrajnie konserwatywnym, Thomson wyraźnie daje do zrozumienia, że odrzuca nie tylko tę skrajną wersję konserwatyzmu, lecz także jego formę osłabioną:

Skrajny pogląd można oczywiście osłabić, tak aby głosił, że chociaż aborcja dla uratowania życia matki jest dopuszczalna, to jednak nie może być przeprowadzana przez osobą trzecią, lecz tylko przez samą matkę. Ale i to nie może być słuszne. Nie możemy bowiem zapominać o tym, że matka i jej nie narodzone dziecko nie pozostają z sobą w podobnym stosunku, jak dwóch lokatorów niewielkiego domku, który wskutek niefortunnej pomyłki został wynajęty im obu: matka jest przecież *właścicielką* domu. (...) Jeżeli Jones znalazł i wziął sobie płaszcz, którego potrzebuje do ochrony przed mrozem, lecz który jest w tym samym celu potrzebny Smithowi, nie dowodzi się swojej bezstronności mówiąc: „nie mogę wybrać między wami”, gdy właścicielem płaszcza jest Smith. Kobiety wielokrotnie powtarzają „To ciało jest *moim* ciałem” i mają słuszne powody do gniewu – mają powody czuć się niesłuchane. Bądź co bądź Smith raczej nie będzie nas błogosławił, jeśli mu oznajmimy: „Oczywiście jest to twój płaszcz, nikt temu nie przeczy; nie możemy jednak wybrać pomiędzy tobą i Jonesem, który z was ma go posiadać” (s. 53–54).

Choć zatem prawo do życia przysługujące kobiecie samo w sobie nie ma przewagi nad tym, które przysługuje (osobowemu) płodowi, to jednak może nad nim przeważać, gdy występuje w połączeniu z jakimś innym prawem: czy to z prawem do rozporządzania swoim własnym ciałem (jak w poprzednio przytoczonym fragmencie) czy też (jak w tym ostatnim) z prawem do szczególnej własności, za jaką

jest tutaj uważane ciało. Te dodatkowe prawa kobiety same w sobie nie stanowiłyby wprawdzie adekwatnej przeciwwagi dla prawa do życia, przysługującego osobowemu płodowi, ale w połączeniu z jej prawem do życia mogą odgrywać rolę jęczyczka u wagi.

Ten „addytywny” model rozstrzygania konfliktów pomiędzy prawami noszącej płód kobiety i samego płodu nie zadowolił jednak krytyków, a nawet życzliwych sympatyków Thomson. Jak bowiem uważa Mary Anne Warren:

odwoływanie się do prawa do rozporządzania swym ciałem, które na ogół interpretuje się jako pewne prawo własności, jest w najlepszym razie dosyć słabym argumentem za dopuszczalnością aborcji. Sam fakt, że jestem właścicielem jakiegoś terenu, nie daje mi prawa do zabijania niewinnych ludzi, których spotykam na tym terenie; co więcej, mogę nawet zostać pociągnięty do odpowiedzialności, jeżeli ci ludzie na terenie mojej posiadłości doznają jakiegś szkody. Równie wątpliwe jest to, czy mam moralne prawo wypędzić jakąś osobę z mojej posiadłości, jeżeli wiem, że czyniąc to spowoduję jej śmierć (1973, s. 103).

B. CIĄŻA NIEDOBROWOLNA

Innym przypadkiem aborcji, usprawiedliwianej nawet przez (umiarkowanych) konserwatystów, jest przerwanie ciąży wynikłej z gwałtu. W ujęciu Judith Thomson, do której analiz będziemy tutaj nadal nawiązywać, ciąża z gwałtu jest tylko najbardziej drastycznym przypadkiem ciąży niedobrowolnej, której usunięcie, także w mniej dramatycznych przypadkach, ma być moralnie dopuszczalne. Jak już wspomniałem, przerwanie ciąży niedobrowolnej jest według Thomson aborcją, która nie narusza moralnych praw płodu, a w szczególności przysługującego mu prawa do życia, przy założeniu, że bezpośrednim zamiarem osób dokonujących tej aborcji nie jest uśmiercenie płodu, lecz tylko usunięcie go z ciała kobiety; w tym bowiem wypadku pozbawienie płodu życia (do którego każdy płód miałby prawo) jest tylko skutkiem ubocznym działania aborcyjnego, podczas gdy właściwym i zamierzonym skutkiem tego działania jest raczej pozbawienie go pomocy w zachowaniu życia (do której niedobrowolnie poczęty płód nie ma prawa).

Zarysowany argument Thomson, który określiłem już wcześniej jako argument z *odmowy pomocy*, nazywa się również argumentem „z zależności” (z uwagi na to, że jeśli przez odmowę pomocy w zachowaniu życia płód zostaje praktycznie skazany na śmierć, to dzieje się tak jedynie wskutek jego całkowitej zależności od matki). Dla uplastycznienia tego argumentu Thomson każe nam wyobrazić sobie taką sytuację:

Budzisz się rano i stwierdzasz, że leżysz w łóżku, odwrócona plecami do pleców pewnego nieprzytomnego skrzypka. Sławnego nieprzytomnego skrzypka. Stwierdzono, że cierpi on na fatalną chorobę nerek, a członkowie Towarzystwa Miłośników Muzyki zebrali wszystkie dostępne wyniki badań medycznych i ustalili, że jedynie ty masz grupę krwi potrzebną, aby mu pomóc. Uprawdzili cię zatem i wczoraj wieczorem układ krążenia skrzypka połączono z twoim, tak iż twoje nerki mogą teraz służyć do oczyszczania z trujących substancji zarówno jego krwi, jak twojej własnej. I oto dyrektor szpitala mówi ci: „Cóż, jest nam bardzo przykro, że członkowie Towarzystwa Miłośników Muzyki tak z Panią postąpili – nigdy byśmy na to nie pozwolili, gdybyśmy wiedzieli. Mimo to, tak się już stało, i skrzypek jest teraz z Panią połączony. Odłączenie Pani równałoby się jego zabiciu. Proszę się jednak nie martwić, to tylko dziewięć miesięcy. Do tego czasu skrzypek wyzdrowieje i będzie go można bezpiecznie od Pani odłączyć”. Czy masz moralny obowiązek zgodzić się na tę sytuację? (s. 48–49).

Odpowiedź Thomson nietrudno odgadnąć. Bohaterka jej fantastycznej opowieści na pewno nie ma moralnego obowiązku zgodzić się na tę narzuconą jej rolę aparatury ratującej życie. Można by się jednak wahać, dlaczego go nie ma – dlaczego więc nie postąpi ona w sposób niewłaściwy, jeżeli odłączy się od nieszczęsnego skrzypka, choćby nawet skazując go na nieuchronną śmierć? Ktoś mógłby to jeszcze próbować wytłumaczyć tym, że choć śmiertelnie chory skrzypek ma prawo do życia, a *tym samym* do korzystania z ciała porwanej kobiety, to jednak ona sama ma prawo do swobodnego rozporządzania swym ciałem – przy czym należałoby jeszcze dorzucić, że prawo do korzystania z ciała uprowadzonej kobiety, przysługujące choremu skrzypkowi, ustępuje swoją wagą prawu do cielesnej autonomii, przysługującemu samej kobiecie. Jednakże Thomson stanowczo odrzuca to wytłumaczenie, zgodnie z którym ktoś, kto ma prawo do życia, miałby „tym samym” prawo do używania – i do wymagania od innych – wszelkich środków, które są mu potrzebne do życia:

Powinniśmy bowiem wreszcie zapytać, co to właściwie znaczy, mieć prawo do życia. Zgodnie z niektórymi ujęciami posiadanie prawa do życia implikuje posiadanie prawa do otrzymania przynajmniej niezbędnego minimum środków, których ktoś potrzebuje do dalszego życia. A co, jeśli niezbędne minimum środków, potrzebnych pewnej osobie do dalszego życia, jest czymś, czego ta osoba wcale nie ma prawa otrzymać? Jeżeli jestem śmiertelnie chora, a jedyną rzeczą, która ocali mi życie, jest to, aby Henry Fonda dotknął swoją chłodną dłońią mojego rozpalonego czoła, wówczas mimo to nie mam prawa do tego, aby Henry Fonda dotknął swoją chłodną dłońią mojego rozpalonego czoła. Byłoby strasznie uprzejmie z jego strony, gdyby przyleciał z Zachodniego Wybrzeża, by oddać mi tę przysługę. Mniej uprzejmie, choć na pewno w dobrej wierze, zachowaliby się moi przyjaciele, gdyby polecili na Zachodnie Wybrzeże i powrócili niosąc mi Henry’ego Fondę. Nie mam jednak prawa wymagać od nikogo, aby to dla mnie uczynił (s. 55).

Tak zatem prawo do życia w rozumieniu Thomson „nie gwarantuje posiadania ani prawa do otrzymania do użytku, ani też prawa do dalszego używania ciała innej osoby – nawet gdy jest to komuś potrzebne do samego życia” (s. 56); obejmuje ono jedynie prawo do tego, *aby nie zostać zabitym*. Jeżeli więc bohaterka wcześniej przytoczonego przykładu nie czyni nic niewłaściwego, odmawiając śmiertelnie choremu i całkowicie zależnemu od niej skrzypkowi swej życiodajnej pomocy, to trzeba to raczej wytłumaczyć tym, że przez tę odmowę nie pozbawia go ona niczego, do czego skrzypek mógłby sobie rościć jakiekolwiek prawo. Podobne usprawiedliwienie – jak przyjmuje Thomson – można zastosować także do wielu przypadków przerwania niedobrowolnej ciąży, w których sytuacja ciężanej kobiety jest w jakiejś mierze analogiczna do sytuacji porwanej ofiary z powiastki o skrzypku: „Tak więc prawo do życia nie posłuży przeciwnikom aborcji w ten jasny i prosty sposób, w który, jak się wydaje, miało im posłużyć” (s. 56).

Pytanie tylko, czy ta domniemana analogia pomiędzy położeniem kobiety w niedobrowolnej ciąży a położeniem uprowadzonej ofiary z powiastki o skrzypku faktycznie zachodzi, a jeżeli tak, to w jakim zakresie. W tej kwestii można zgłaszać różne wątpliwości, którym dają wyraz cztery główne zarzuty, wysuwane przeciwko argumentowi z odmowy pomocy. Zgodnie z pierwszym – zwanym *zarzutem ataku* – nawet jeżeli ten argument Thomson w odniesieniu do niektórych zabiegów aborcji jest słuszny, to tylko do bardzo nielicznych; najczęściej bowiem poddawany aborcji płód jest „usuwany” tylko w sensie eufemistycznym, naprawdę zaś atakowany i uśmiercany. Zgodnie z drugą obiekcją – będę ją nazywał *zarzutem zabójstwa pośredniego* – nawet „nieeufemistyczne” usunięcie płodu z ustroju kobiety, powodujące jednak nieuchronnie jego śmierć poza jej ciałem, byłoby pogwałceniem przysługujących mu praw; bowiem prawo do życia, z założenia przypisywane płodowi, narusza się także przez jego zabójstwo pośrednie, a nie tylko przez bezpośrednie. Trzeci zarzut nazywa się *zarzutem obowiązków rodzicielskich*; podnosi on, że przerwanie ciąży, nawet zupełnie niedobrowolnej, jest mimo to naruszeniem elementarnych praw płodu, do których należy nie tylko prawo do tego, aby nie zostać zabitym (czy to bezpośrednio, czy w sposób pośredni), lecz także naturalne prawo do życiowego wsparcia, nakładające szczególnie obowiązek na jego biologicznych rodziców. Czwartym wreszcie zarzutem, wysuwanym przeciwko argumentowi z odmowy pomocy, jest *zarzut odpowiedzialności*; wskazuje on na to, że nawet jeśli dokonując aborcji nie pogwałca się żadnych elementarnych czy też *pierwotnych* praw płodu, to jednak bardzo często narusza się to jego prawo do życiowego wsparcia, które jest mu *nadawane* przez sprawców jego istnienia, czyli dobrowolnych lub mimowolnych

rodziców, ilekroć są oni w jakiejś mierze odpowiedzialni za jego poczęcie; a ten przypadek odpowiedzialności kobiety za ciążę, choćby nawet niechcianą lub nieplanowaną, i przez to też jej szczególnej odpowiedzialności za płód zdarza się znacznie częściej, niż by to wynikało z wypowiedzi Thomson. Przyjrzyjmy się nieco dokładniej wymienionym obiekcjom.

(1) *Zarzut ataku.* Argumentacji Thomson można więc najpierw zarzucić, że w normalnych przypadkach aborcji płód nie zostaje jedynie „odłączony” od ciała kobiety, lecz ponosi śmierć wskutek bezpośredniego aktu agresji, zamachu na jego życie. Timothy Hall nazywa tę obiekcję „zarzutem z ataku” (*Objection from Attack*) i formułuje ją następująco:

Nawet jeśli płód nie ma prawa do pomocy, od którego zależy jego życie, (...) przyznawane mu prawo do życia będzie stało na przeszkodzie wielu przypadkom aborcji. A to dlatego, że w wielu wypadkach aborcja nie ogranicza się do odmowy pomocy, do której płód nie ma prawa; polega ona na ataku przeciwko płodowi, ten zaś narusza jego prawo do życia (2005, s. 406).

Trzeba zauważyć, że przytoczony zarzut nie każe nam właściwie odrzucić analogii Thomson, lecz tylko bardzo zacieśnić jej zakres; innymi słowy, wskazuje on jedynie na warunki, które musiałyby zostać spełnione – a które obecnie są rzadko spełniane – jeżeli argument z odmowy pomocy miałby być przekonujący:

Aby ten argument był przekonujący, techniki aborcji powinny być inne, niż są one zazwyczaj. Powinny one obejmować wyłącznie zaprzestanie pomocy, co ograniczałoby zabiegi aborcji do procedur analogicznych do cesarskiego cięcia lub sprowokowanego porodu. Te procedury aborcji mogłyby się wiązać z większym kosztem i ryzykiem dla kobiety, niż procedury standardowe (s. 407).

(2) *Zarzut zabójstwa pośredniego.* Przypuśćmy jednak, że „techniki aborcji”, o których pisze Hall, zostałyby nieco ulepszone, tak iż uśmiercenie płodu nie byłoby już nieodzowne *w celu* jego usunięcia z ciała kobiety, lecz następowałoby – co prawda z równą nieuchronnością – dopiero *w wyniku* jego wydalenia. Czy przy takim założeniu przerwanie niedobrowolnej i niechcianej ciąży można by już uznać za moralnie usprawiedliwione?

Zgodnie ze stanowiskiem Thomson należałoby jeszcze wtedy uwzględnić *intencje* kobiety, poddającej się aborcji. Te zaś mogą być dwojakie, zależnie od tego, czy jej celem jest tylko pozbycie się płodu czy też odebranie mu życia. W tym drugim wypadku usunięcie płodu podpadałoby pod pojęcie bezpośredniego zabójstwa czy też – bar-

dzień neutralnie – *bezpośredniego zabicia*, które sama Thomson określa tak oto:

Z grubsza biorąc, mówiąc o „bezpośrednim zabiciu” (*direct killing*) ma się tutaj na myśli albo zabicie, które jest celem samo w sobie, albo zabicie będące środkiem do jakiegoś celu, np. dokonywane w celu ocalenia życia jakiejś innej osoby (s. 50, przyp.).

Bezpośrednie zabicie płodu dla ocalenia życia matki w ocenie Thomson jest – jak już wiemy – postępowaniem moralnie usprawiedliwionym. Czy jednak to samo da się kiedykolwiek stwierdzić o bezpośrednim zabiciu płodu w celu samego zabicia? Najgorliwsi obrońcy aborcji próbują to nieraz czynić, argumentując, że aby zapewnić kobiecie pełną „rozrodczą autonomię”, trzeba przyznać jej prawo zarówno do usunięcia płodu ze swojego ciała, jak do pozbawienia go życia, usunięcia go także ze świata, na którym znalazł się wrew woli swojej nosicielki (por. Gibson 1998, s. 7). Thomson odżegnuje się jednak stanowczo od takich idei:

choć bronię dopuszczalności aborcji w niektórych przypadkach, nie bronię prawa do uśmiercania nienarodzonego dziecka. Te dwie rzeczy o tyle nie trudno pomieszać, że do pewnego momentu płód nie jest zdolny przeżyć poza ciałem matki; tak zatem usunięcie go z jej ciała nieuchronnie powoduje jego śmierć. Mimo to między tymi dwiema rzeczami zachodzi ważna różnica (s. 66).

Jak jednak ocenić nieuchronne uśmiercenie płodu przez jego usunięcie z ciała matki w tym wypadku, gdy śmierć usuwanego płodu nie jest właściwym celem kobiety poddającej się aborcji, lecz tylko ubocznym (przewidywanym, lecz niezamierzonym) skutkiem jej działania, mającego na celu pozbycie się ciąży? W ocenie Thomson takie pozbycie się *niedobrowolnej* ciąży będzie już działaniem moralnie usprawiedliwionym, a więc nienaruszającym moralnych praw płodu, w szczególności zaś jego prawa do życia. Rodzi się jednak wątpliwość, czy zakres tego ostatniego nie jest przez omawianą autorkę pojmowany zbyt wąsko. Zabitym można przecież zostać nie tylko przez zabójstwo bezpośrednie (z bezpośrednią intencją pozbawienia życia), lecz także przez zabójstwo pośrednie (bez bezpośredniego zamiaru pozbawienia życia, będącego powodem zabójstwa). Cemu więc również prawa do życia nie można by naruszać przez jedno i drugie? Z punktu widzenia zabijanego płodu nie ma raczej większego znaczenia, czy jego śmierć jest celem kobiety pozbywającej się ciąży, czy też jedynie ubocznym skutkiem jej działań zmierzających do innego celu. Jeśli więc w ogóle decydujemy się przyznać mu prawo do życia – a Thomson programowo nie podważa zasadności tej decy-

zji – to nie posuwamy się o wiele dalej, przyznając mu również prawo do tego, aby nie zostać zabitym „z zamiarem pośrednim”. Nie musi się to także wcale równać przyznaniu płodowi – czy też jakimukolwiek osobnikowi ludzkiemu – prawa do wszelkich środków potrzebnych do życia, czyli „prawa do życia” zgodnego z tym jego przesadnie rozciągniętym rozumieniem, które Thomson (choćaby w swym przykładzie z Fondą) tak zdecydowanie odrzuca. Jeżeli bowiem tylko uznamy choćby minimalną etyczną asymetrię pomiędzy działaniem oraz niedziałaniem, wówczas czym innym będzie powiedzieć, że jakaś istota ma prawo do tego, byśmy nie podejmowali działań, przez które pozbawimy ją możliwości przeżycia, czym innym zaś powiedzieć, że ma ona prawo, byśmy podjęli działania, przez które zapewnimy jej taką możliwość.

(3) *Zarzut obowiązków rodzicielskich.* Nawet tak poszerzone elementarne prawo do życia, przypisywane ludzkim płodom, pozostaje prawem tylko negatywnym – prawem, którego respektowanie ogranicza się do tego, aby nie przeszkadzać w zachowaniu życia, nie zaś by pomagać w jego utrzymaniu. Pytanie jednak, czy powinno ono pozostać tak ograniczone, zwłaszcza gdy chodzi o prawo do życia przysługujące ludzkim zarodkom, płodom czy też dzieciom. Dosyć łatwo zgodzić się z tym, że dojrzałym osobnikom gatunku ludzkiego nie przysługuje żadne naturalne prawo do pomocy w zdobyciu środków potrzebnych do życia; w końcu oni sami mogą się o nie zatroszczyć. Czy jednak to samo da się słusznie stwierdzić o osobnikach bardzo niedojrzałych? Czy zatem prawo do życia, przyznawane płodom lub dzieciom, nie powinno być nieco bogatsze lub szersze niż to samo prawo przypisywane dorosłym?

Sama myśl, że prawa dzieci – i to zarówno przyznawane im mocą konwencji, jak i te, które przysługują im z samej natury – mogą różnić się od praw ludzi dorosłych, nasuwa się niejako sama przez się. W systematyczny sposób rozwija ją na przykład Joel Feinberg, który wyróżnia cztery rodzaje praw przypisywanych osobnikom ludzkim: 1. prawa wspólne dzieciom i ludziom dorosłym (jak na przykład prawo do tego, aby nie zostać zabitym), 2. prawa przysługujące wyłącznie dzieciom (lub „dzieciennym” osobom dorosłym), 3. prawa przysługujące wyłącznie dorosłym (jak np. prawo do wyznawania dowolnej religii) oraz 4. „prawa powiernicze” (*rights-in-trust*), czyli takie prawa, które mają być „zachowane dla dziecka aż do czasu jego dorosłości” (1980, s. 124–53)⁵. W obecnym kontekście szczególnie interesujące są dla nas prawa z drugiej grupy, które Feinberg określa jako

⁵ Cytuję za: Davis D.S. 1997.

„prawa zależności” (*dependency-rights*), ponieważ wynikają one z zależności dziecka od innych osób, gdy chodzi o takie podstawowe dobra jako pożywienie, schronienie, czy też ochrona. Choć mówi się tu o prawach *dzieci*, to jednak bez demagogicznego nadużywania języka można by je przyznać również płodowi, zwłaszcza gdyby i te zaliczyć do osób (czego sam Feinberg wprawdzie nie czyni); bo przecież te prenatalne osoby lub istoty ludzkie są nie tylko także, lecz nawet szczególnie zależne od innych, właśnie gdy chodzi o ich najbardziej podstawowe dobra. Można by zatem powiedzieć, że chociaż elementarne prawo do życia przysługujące człowiekowi dorosłemu ogranicza się do tego, aby nie zostać pozbawionym życia (czy to przez zabójstwo z zamiarem bezpośrednim, czy przez zabójstwo z zamiarem pośrednim), to jednak w wypadku płodu jest ono czymś więcej: prawem do pomocy w zachowaniu życia.

Prawo do pomocy, przysługujące jakiejś jednej stronie, pozostaje wszakże abstrakcją, póki nie wskażemy pewnej drugiej strony, która nie tylko może udzielić tej należnej pomocy, lecz także jest jej zobowiązana udzielić. Tak więc w sytuacji, gdy pomocy stronie A może udzielić tylko strona B, nie ma sensu przyznawać stronie A prawa do otrzymania pomocy, jeżeli stronie B nie przydzieli się obowiązku udzielenia pomocy. Tymczasem z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia, gdy stroną A jest ludzki płód, przynajmniej we wcześniejszych fazach jego embrionalnego rozwoju, przed uzyskaniem zdolności do samodzielnego życia (tak zwanej *viability*); jedyną stroną B, która może mu wówczas pomóc w zachowaniu życia, jest jego matka – nosząca go w sobie kobieta; jeżeli więc ludzki płód, ze względu na jego niesamodzielną, oprócz prawa do niebicia zabitym posiada również (nieabstrakcyjne) prawo do życiowego wsparcia i jeżeli ktoś jest zobowiązany, aby mu tego życiowego wsparcia użyzyć, to w końcu kto, jeśli nie ona?

Thomson twierdzi, że jeżeli biologiczni rodzice, współżyjący z sobą, „podjęli wszelkie rozsądne środki zabezpieczające, aby nie mieć dziecka, wówczas z samej tylko racji biologicznego pokrewieństwa z dzieckiem, które uzyskuje istnienie, nie ponoszą za nie szczególnej odpowiedzialności”. Stanley Benn kwestionuje jednak to twierdzenie, zwracając uwagę, że już samo „biologiczne pokrewieństwo z dzieckiem, które uzyskuje istnienie”, bez zawinionego przyczynienia się do jego zaistnienia, może nakładać na rodziców pewne obowiązki:

Nie ulega jednak wątpliwości, że określone okoliczności mogą narzucać nam pewne obowiązki, bez względu na to, czy je uznajemy czy nie. Mężczyzna, który umie pływać, ma moralny obowiązek skoczyć do wody i ratować tonącą osobę, jeżeli tak się składa, że jest jedynym człowiekiem znajdującym się w pobliżu; i nie byłibyśmy o nim dobrego zdania, gdyby tłumaczył się:

„Niedawno przechodziłem przeziębienie, i zmoczenie się mogłoby mi zaszkodzić na zdrowie”. Jeżeli matka jest jedyną osobą, która *może* podtrzymać życie płodu (a w obecnym stanie biologicznej technologii tak z pewnością jest), wówczas przy założeniu, że płód *ma* prawo do życia, mamy niewątpliwie poczucie, że to prawo stwarza obowiązek dla matki, jako jedynej *możliwej* osoby, która jest zdolna coś w tej sprawie zrobić (1984, s. 136).

Warto podkreślić, że rodzicielska odpowiedzialność za płód, na którą wskazuje omawiany zarzut, nie ma wiele wspólnego i nie musi się łączyć z jakąkolwiek odpowiedzialnością za ciążę. Innymi słowy, tak rozumiana rodzicielska odpowiedzialność spoczywałaby również na kobiecie, która zaszła w ciążę na skutek gwałtu, ma się rozumieć jeżeli przyjmimy, że także płód powstały wskutek gwałtu ma naturalne prawo nie tylko do niebycia zabitym, lecz również do pomocy w zachowaniu życia i że tej życiowej pomocy na początku nie jest mu w stanie udzielić nikt inny niż jego skrzywdzona matka.

(4) *Zarzut szczególnej odpowiedzialności.* Zgodnie z zarzutem omówionym wcześniej kobieta mogłaby ponosić pewną odpowiedzialność za poczęty w jej łonie płód, nawet jeśli nie ponosi żadnej odpowiedzialności za jego poczęcie. To naturalnie nie przeszkadza temu, aby w (znacznie jednak częstszych) przypadkach, w których ciężarna kobieta jest przynajmniej w części odpowiedzialna za swoją ciążę, ta jej częściowa odpowiedzialność za ciążę nakładała na nią jeszcze dodatkową, szczególną odpowiedzialności za noszony płód. Nawet jeśli elementarne prawo do życia, przysługujące płodowi, nie obejmuje na przykład prawa do czynnej pomocy w zachowaniu życia, to przecież poza tym prawem elementarnym czy też naturalnym może on jeszcze mieć prawo *nadane*, obejmujące już tę czynną pomoc ze strony osoby, która przyczyniła się do jego zaistnienia. Na możliwość taką wskazuje zresztą sama Thomson:

Przypuśćmy, że jakaś kobieta dobrowolnie podejmuje stosunek seksualny, zdając sobie sprawę z prawdopodobieństwa, że doprowadzi on do ciąży, i że faktycznie zachodzi w ciążę; czy nie jest ona wówczas w części odpowiedzialna za obecność, a w istocie za samo istnienie, nie narodzonego człowieka w jej ciele? Bez wątpienia nie zapraszała go do siebie. Czy jednak jej częściowa odpowiedzialność za jego znalezienie się tutaj sama w sobie nie daje mu prawa do używania jej ciała? (1971, s. 57).

Uznając możliwość takiego dodatkowego uprawnienia płodu – prawa już nie tylko po prostu do życia, lecz do czerpania życia z ciała matki, odpowiedzialnej za jego istnienie – Thomson uzależnia je wszakże od pewnych warunków, które w praktyce bardzo zacieśniają jego zakres:

Z pewnością nie ponosimy żadnej „szczególnej odpowiedzialności” za jakąś osobę, jeżeli – *explicite* lub *implicite* – nie wzięliśmy na swoje barki tej odpowiedzialności. Jeżeli para rodziców nie próbuje zapobiec ciąży, nie decyduje się na aborcję, a potem po urodzeniu dziecka nie oddaje go do adopcji, lecz zabiera je do domu, wówczas biorą oni na swoje barki odpowiedzialność za dziecko, dają mu pewne prawa i nie mogą *teraz* zaprzestać opieki nad dzieckiem kosztem jego życia, ponieważ doszli do wniosku, że dalsze sprawowanie tej opieki będzie dla nich trudne. Jeżeli jednak podjęli wszelkie rozsądne środki zabezpieczające, aby nie mieć dziecka, wówczas z samej tylko racji biologicznego pokrewieństwa z dzieckiem, które uzyskuje istnienie, nie ponoszą za nie szczególnej odpowiedzialności (s. 65).

Cytowane już wcześniej stwierdzenie, że rodzice nie ponoszą szczególnej odpowiedzialności za dziecko „z samej tylko racji biologicznego pokrewieństwa z dzieckiem”, w obecnie omawianym kontekście jest przy tym mylące; Thomson bowiem w gruncie rzeczy chce również pokazać, że rodzice nie ponoszą szczególnej odpowiedzialności za dziecko także z racji faktycznego przyczynienia się do jego zaistnienia, o ile tylko czyniąc to „podjęli wszelkie rozsądne środki zabezpieczające”. Ta jej intencja jest wyraźnie widoczna w jeszcze innej wypowiedzi:

Jeżeli w pokoju jest duszno i otwieram okno, aby w nim przewietrzyć, a w tym czasie dostaje się do niego włamywacz, wówczas byłoby niedorzecznością powiedzieć: „Ach, w takim razie może tutaj zostać; ona sama dała mu prawo do korzystania ze swojego domu – jest bowiem częściowo odpowiedzialna za jego obecność tutaj, skoro dobrowolnie uczyniła coś, co umożliwiło mu dostanie się do środka, mając pełną świadomość, że na świecie istnieją włamywacze, a włamywacze mają zwyczaj się włamywać”. Byłoby jeszcze większą niedorzecznością powiedzieć coś takiego, jeśli na zewnątrz mojego okna zainstalowałam kraty, specjalnie w tym celu, aby uniemożliwić włamywaczom dostanie się do środka, a włamywacz mimo to dostał się do środka tylko wskutek jakiegoś defektu w tych kratkach (s. 58–59).

Tak więc szczególną odpowiedzialność za płód – mający tym samym nabyte prawo do szczególnego życiowego wsparcia – w ujęciu Thomson ponosiłaby tylko kobieta, która zaszła w ciążę bądź to umyślnie, bądź to wprawdzie nieumyślnie, lecz wskutek własnego niedbalstwa lub lekkomyślności. We wszystkich innych natomiast przypadkach kobieta byłaby zwolniona z „automatycznej” szczególnej odpowiedzialności za noszony płód – mogłaby ją przyjąć, ale nie musiała.

W opinii większości krytyków Thomson – i to nawet podzielających jej zasadnicze stanowisko w kwestii dopuszczalności aborcji – ten jej nadzwyczaj pobłażliwy pogląd na warunki i zakres szczególnej odpowiedzialności rodzicielskiej jest nie do przyjęcia. Tak np. Warren, nawet w swoim najbardziej liberalnym artykule z 1973 r. pisze:

przeciwnik aborcji może argumentować, że w normalnym przypadku niechcianej ciąży kobieta, przez swoje własne uczynki, wzięła odpowiedzialność za płód. Jeżeli bowiem *X* zachowuje się w pewien sposób, którego mógłby uniknąć i o którym wie, że wiąże się z nim dajmy na to 1 procent ryzyka, iż spowoduje on zaistnienie ludzkiej istoty, mającej prawo do życia, przy czym wie, że jeśli tak się stanie, to ta istota ludzka zginie, o ile *X* nie będzie czynił pewnych rzeczy, by ją zachować przy życiu, wówczas nie jest bynajmniej jasne, że gdy tak się stanie, *X* nie będzie miał żadnego obowiązku czynić tego, o czym z góry wiedział, że będzie to potrzebne, aby utrzymać ową istotę ludzką przy życiu (s. 107–108).

Podsumujmy powyższe uwagi na temat przerywania ciąży niedobrowolnej. Stanowisku Thomson, usprawiedliwiającej w większości wypadków tego rodzaju aborcję, można ogólnie zarzucić, iż nie jest prawdą, aby usuwając płód poczęty niedobrowolnie nie naruszać się żadnych przysługujących mu praw. Ta ogólna obiekcja rozszczepia się jeszcze na kilka zarzutów stosownie do tego, jakie to prawa płodu ma się w niej na względzie. Zgodnie z zarzutem ataku, zważywszy na techniczne realia aborcji trzeba stwierdzić, że usuwając jakikolwiek płód – poczęty dobrowolnie czy niedobrowolnie – z reguły narusza się nawet jego prawo do tego, aby nie zostać bezpośrednio zabitym. Zgodnie z zarzutem zabójstwa pośredniego, nawet gdy nie narusza się prawa płodu, aby nie zostać zabitym poprzez zabójstwo bezpośrednie, to jednak narusza się – również przysługujące mu – prawo do tego, aby nie zostać zabitym poprzez zabójstwo pośrednie. Zgodnie z zarzutem obowiązków rodzicielskich, nawet gdy nie narusza się tych dwóch negatywnych praw płodu ludzkiego, narusza się jego naturalne pozytywne prawo do uzyskania życiowej pomocy. Zgodnie wreszcie z zarzutem szczególnej odpowiedzialności, w większości wypadków tzw. ciąży niedobrowolnej – gdy tylko nie jest to ciąża kobiety, która została zgwałcona lub była niepoczytalna – usuwając płód narusza się również jego nabyte prawo do pomocy w zachowaniu życia, prawo, które nadali mu jego rodzice przez sam fakt świadomego współżycia płciowego.

Warto jednak na koniec podkreślić, iż wszystkie te zarzuty zakładają, że ludzkie płody w ogóle mogą być nosicielami praw, czy to posiadanych przez nie z natury, czy to nadawanych im przez określone zachowania ich rodziców.

C. USZKODZENIE PŁODU

W etycznym sporze o przerywanie ciąży chodzi o to, czy poddawanie się aborcji (patrzac od strony kobiety) lub też jej przeprowadzanie (patrzac od strony lekarza) może być w ogóle usprawiedliwione, a jeżeli tak, to w jakich okolicznościach. Pytając o okoliczności

usprawiedliwiający aborcję mamy na myśli przede wszystkim powód, z którego może ona zostać dokonana. Jednym z powodów, które niejednokrotnie skłaniają, a zdaniem wielu uczestników sporu także i uprawniają do przerwania ciąży jest ciężkie lub poważne uszkodzenie płodu. Aborcję przeprowadzaną z tego powodu nazywa się czasem aborcją „ze względów eugenicznych”. Z „eugeniką” wiąza się jednak nienajlepsze skojarzenia, a nam jest potrzebna nazwa neutralna. Będę więc raczej mówił o *aborcji selektywnej*.

Moralny charakter selektywnej aborcji, czyli usuwania uszkodzonych płodów, jest jednak również przedmiotem sporu. Skrajni konserwatyści mają tendencję potępiać tego rodzaju aborcję w niemal wszystkich jej postaciach, podczas gdy skrajni liberałowie prawie wszystkie jej formy uważają za moralnie dozwolone, jeśli nie wskazane. Pomiędzy tymi dwiema skrajnościami powinno jeszcze znaleźć się miejsce na stanowisko pośrednie lub umiarkowane, zgodnie z którym usuwanie uszkodzonych płodów w pewnych przypadkach jest moralnie właściwe (dopuszczalne lub słuszne), natomiast w innych nie jest. Aby określić różnicę między tymi klasami przypadków, posłużę się dwoma wyrazami, których użyłem już wcześniej, wskazując charakterystyczny powód, uprawniający lub przynajmniej skłaniający do selektywnej aborcji, a mianowicie mówiąc, że jest nim „poważne lub ciężkie” uszkodzenie płodu. Znaczenie tych dwóch przymiotników, z początku traktowanych po prostu jako bliskoznaczne, w połączeniu z „uszkodzeniem płodu” można by zróżnicować mniej więcej tak oto. Uszkodzenie płodu jest *tylko poważne*, jeżeli nie wyklucza możliwości, aby osoba, która rozwinęłaby się z tego płodu, gdyby nie został on poddany aborcji, mimo swojego kalectwa lub upośledzenia miała choćby minimalnie zadowalające życie. Uszkodzenie płodu jest *ciężkie*, jeżeli taka możliwość, przynajmniej w aktualnym stanie wiedzy i technologii medycznej, praktycznie nie wchodzi w rachubę – jeżeli zatem człowiek, który rozwinąłby się z nieusuniętego płodu, według wszelkich rozsądnych przewidywań byłby skazany na życie poniżej aksjologicznego minimum. Używając tych wprawdzie nieostrych, ale wygodnych terminów można już schematycznie sformułować tezę owego pośredniego lub umiarkowanego stanowiska w kwestii moralnej dopuszczalności selektywnej aborcji. Głosiłaby ona oczywiście, że usunięcie uszkodzonego płodu ma różną kwalifikację moralną⁶ zależnie od tego, czy chodzi o płód uszkodzony w stopniu ciężkim, czy tylko w poważnym. Czy jednak to

⁶ To jeszcze nie oznacza, że powinno mieć również odmienną kwalifikację prawną. Można bowiem utrzymywać, że usuwanie płodów uszkodzonych jedynie poważnie, a nie ciężko, jest moralnie wątpliwe lub niedopuszczalne, a mimo to twierdzić, że nie powinno być ono prawnie zakazane.

nasuwające się praktyczne rozwiązanie jest spójne? Czy daje się ono pogodzić z jakąś etyczną teorią, określającą status ludzkiego płodu, a jeżeli tak, to z jaką?

Michael Tooley (1972) wyraża opinię:

Jedną z interesujących różnic, jakie zauważamy między kwestią aborcji a większością innych kwestii moralnych jest to, że wiarygodnymi stanowiskami w kwestii aborcji wydają się stanowiska skrajne. Jeżeli bowiem ludzki płód jest osobą, to bylibyśmy skłonni powiedzieć, że jego zabicie jest ogólnie biorąc usprawiedliwione tylko dla uratowania życia matki. Takie jest skrajne stanowisko konserwatywne. Z drugiej strony, jeżeli płód nie jest osobą, to na jakiej zasadzie jego unicestwienie może być poważnym złem? Czemu musielibyśmy wskazywać na szczególne okoliczności, aby usprawiedliwić takie działanie? Wniosek jest taki, że nie ma miejsca na umiarkowane stanowisko w kwestii aborcji (s. 58).

Ta ogólna uwaga Tooleya stosowałaby się w szczególności także do aborcji ze względu na uszkodzenie płodu. Można by zatem argumentować, że jeśli uszkodzony płód jest osobą, posiadającą prawo do życia, to jego usunięcie jest nieusprawiedliwionym zabójstwem, choćby nawet wynikało z chęci oszczędzenia płodowi – czy też osobie, która by się z niego rozwinęła – życia poniżej aksjologicznego minimum. Jeżeli natomiast uszkodzony płód – jak każdy inny ludzki osobnik w tej fazie rozwoju – nie posiada prawa do życia, to poddanie go aborcji jest zabiegiem usprawiedliwionym lub wręcz wskazanym nawet w tym przypadku, gdy jego uszkodzenie jest tylko poważne. Tak więc przy założeniu osobowej natury ludzkiego płodu jedynym konsekwentnym stanowiskiem w kwestii usuwania uszkodzonych płodów byłoby to, które bezwzględnie zabrania tego rodzaju praktyki, natomiast przy założeniu nieosobowości ludzkiego płodu – stanowisko, zgodnie z którym aborcja uszkodzonych płodów jest w każdym przypadku praktyką dopuszczalną lub wręcz zalecaną.

Twierdzenie, że selektywna aborcja w tej czy innej formie jest (lub też nie jest) praktyką godną akceptacji, należy do twierdzeń *praktyczno-normatywnych*. Twierdzenie, że ludzkiemu płodowi przysługuje (lub nie przysługuje) status moralnej osoby, a w szczególności prawo do życia, zaliczam do twierdzeń *teoretyczno-normatywnych*. Z przytoczonej uwagi Tooleya wynikałaby zatem teza – sama należąca do jeszcze innej warstwy twierdzeń w obrębie etyki, a mianowicie do twierdzeń *metaetycznych* – głosząca, że teoretyczne normy etyki aborcji jednoznacznie wyznaczają jej normy praktyczne. Ta „zasada teoretycznej determinacji” – jak będzie mi ją nieraz wygodnie nazywać – jest nieco ściślejszą formułą popularnego poglądu, zgodnie z którym w praktycznych sporach o aborcję „wszystko zależy od tego”, jak rozumie się moralny status ludzkiego embrionu. W dal-

szym ciągu spróbuję poddać krytyce tę metaetyczną opinię – postaram się pokazać, że jednak *nie wszystko*.

Aby ocenić słuszność zasady teoretycznej determinacji – w jej zastosowaniu do normatywnych twierdzeń wiążących się z selektywną aborcją – musimy rozstrzygnąć dwie kwestie: z jednej strony sprawdzić, czy *przyznając* ludzkiemu płodowi status osoby i prawo do życia trzeba koniecznie *odrzucać* usuwanie uszkodzonych płodów, i to bez względu na to, czy są one uszkodzone ciężko czy tylko poważnie; z drugiej zaś strony musimy rozważyć, czy *odmawiając* ludzkiemu płodowi prawa do życia oraz statusu osoby trzeba koniecznie *akceptować* usuwanie upośledzonych płodów, i to znowu bez względu na stopień ich upośledzenia. Do drugiej kwestii powrócę nieco dalej, a teraz zajmę się pierwszą.

Selektywna aborcja a prawo do życia

W interesującym nas metaetycznym pytaniu chodzi zatem o to, jak zwolennik teorii uznającej osobowy status płodu może odpowiedzieć na praktyczno-normatywne pytanie, czy wolno (lub nawet należy) dokonywać selektywnej aborcji, jeżeli stwierdzi się ciężkie uszkodzenie płodu. Czy jednak w ogóle musi na nie odpowiadać? Czy nie powinien go raczej *uchylić*, tzn. uznać je za bezprzedmiotowe? Pytanie, czy wolno (lub nawet należy) dokonywać selektywnej aborcji, *jeżeli* stwierdzi się ciężkie uszkodzenie płodu, byłoby bezprzedmiotowe, gdyby równało się pytaniu o to, jak postępować w pewnej sytuacji, która w rzeczywistości nigdy się nie zdarzy. Niektórzy sądzą, że tak właśnie jest: definiując ciężkie uszkodzenie płodu w sposób, jaki zaproponowałem powyżej – tzn. jako uszkodzenie praktycznie wykluczające życie powyżej aksjologicznego minimum – nigdy nie da się zasadnie i odpowiedzialnie stwierdzić, że dany płód jest ciężko uszkodzony. Ci, którzy tak uważają, mogą uzasadniać swoje stanowisko dwojako. Jedni powiedzą, że żadna patologiczna cecha, jaką – dzięki badaniom prenatalnym lub nawet preimplantacyjnym – można wykryć u pewnej jednostki przed jej urodzeniem, nie pozwala ściśle i niezawodnie przewidzieć medycznej kondycji, w jakiej ta jednostka będzie się znajdowała już po urodzeniu. Inni przyznają, że sama *medyczna* kondycja, w jakiej pewien osobnik ludzki, teraz jeszcze będący embrionem, będzie się znajdował w swoim dalszym życiu, w niektórych przypadkach da się z dużym prawdopodobieństwem przewidzieć, ale zgłoszą inną obiekcję: zaznaczą z naciskiem, że nawet z najfatalniejszej kondycji medycznej, w jakiej znajduje się pewien osobnik, nie mamy jeszcze prawa wnosić o tym, iż jego życie nie jest „warte przeżywania”, czy też „przynajmniej minimalnie zadowalające”. Pierwszy z tych poglądów należy do teorii medycy-

ny i muszę pozostawić innym ocenę jego słuszności; drugi jest poglądem z zakresu etyki czy też aksjologii, ale również nie mogę go tutaj oceniać. Przyjmę więc bez dyskusji, że sąd o życiu niewartym przeżycia, na jakie będzie skazany pewien ludzki osobnik, obecnie będący płodem, w niektórych (nawet jeśli bardzo nielicznych) przypadkach *może być* sądem zasadnym, i zastanowię się jedynie nad tym, jak należy rozstrzygnąć interesującą nas kwestię, jeżeli tak jest – jak zatem w tych zapewne nieczęstych, lecz zdarzających się sytuacjach można zapatrywać się na usuwanie uszkodzonych płodów, oczywiście przez cały czas na gruncie przyjętej koncepcji, która przyznaje im status osoby.

Aby przygotować się do rozróżnienia rozmaitych poglądów możliwych w tej kwestii, zwróćmy najpierw uwagę, że moralne prawo do życia, przysługujące ludzkiemu płodowi, posiadałoby pewną ciekawą, ale niekiedy kłopotliwą cechę: byłoby jednym z praw, których nie można się zrzec. Jest bowiem jasne, że jeżeli ludzki płód w ogóle ma prawo do życia, to nie ma możliwości zrzec się tego prawa; nie może tego uczynić także wtedy, kiedy jest płodem ciężko uszkodzonym, a więc gdy to, do czego ma prawo, będzie dla niego raczej brzemieniem niż darem. Ta kategoria „praw, których nie można się zrzec” zasługuje jednak na chwilę uwagi.

Istnieje pewna koncepcja naturalnych praw moralnych – nazywa się ją nieraz koncepcją absolutystyczną – zgodnie z którą przynajmniej części tych praw nie można się zrzec. Powiedzenie „nie można się zrzec” jest jednak dwuznaczne. W niektórych kontekstach będzie ono znaczyć, że pewien podmiot – czy to z natury, czy z jakiejś przyczyny akcydentalnej – nie jest w ogóle zdolny dokonać tak wyrafinowanego aktu woli, jakim jest zrzeczenie się posiadanego prawa; w zależności od uznawanych podmiotowych warunków prawa moralnego ta niezdolność do zrzeczenia się jakiejś rzeczy może albo nieuchronnie dyskwalifikować dany podmiot jako pretendujący do posiadania prawa do tej rzeczy, albo niekoniecznie. Kiedy indziej jednak mówiąc o podmiocie, który nie może się zrzec jakiegoś prawa, mamy na myśli inną sytuację; chodzi nam raczej o to, że dany podmiot może – czy też mógłby – zrzec się swojego prawa w znaczeniu fizycznym, lecz nie może się go zrzec w sensie etycznym, ponieważ nie wolno mu tego uczynić; innymi słowy: ponieważ nie ma moralnego prawa zrzec się swojego moralnego prawa. Moralne prawa, których w tym sensie nie można się zrzec, określa się czasem jako prawa „niezbywalne”; i właśnie ich akceptacja jest swoistą tezą normatywnego absolutyzmu. Pierwszą interesującą nas koncepcją prawa, którego nie można się zrzec, będzie zatem tak rozumiana teoria absolutystyczna, czyli (1) koncepcja prawa niezbywalnego.

Niemożliwość zrzeczenia się swojego prawa można wszelako, jak już stwierdziliśmy, rozumieć nie w sensie niemożliwości etycznej, lecz raczej jako niemożliwość fizyczną (w tym jej szerokim ujęciu, w którym może ona wynikać również z cech psychologicznych, takich jak czasowa lub trwała niezdolność do podejmowania jakichkolwiek decyzji). Również ta fizyczna niemożliwość zrzeczenia się moralnego prawa jest cechą, która przysparza nam teoretycznych kłopotów. W odniesieniu do osobników, którzy posiadają zdolność podejmowania decyzji – a tym samym możliwość zrzekania się tego, do czego są uprawnieni – można sformułować taką oto, dosyć intuicyjną definicję prawa do czegoś, wiążącą je z pojęciem powinności czy też obowiązku:

A ma prawo do X wtedy i tylko wtedy, gdy jest prawdą, że jeżeli A (ani przez wykonanie, ani przez niewykonanie odpowiedniej czynności) nie zrzeka się X, wówczas inni mają *prima facie* obowiązek nie pozbawiać go X.

Tak jednak przedstawia się związek między (przysługującym jednemu podmiotom) prawem do posiadania X a (spoczywającym na innych podmiotach) obowiązkiem dostarczenia lub nieodbierania X w wypadku, gdy te pierwsze podmioty – powtórzmy – mają zdolność podejmowania decyzji. Jak natomiast będzie się on kształtował w wypadku podmiotów, które nie posiadają tej decyzyjnej zdolności; jakie więc obowiązki będziemy w szczególności mieć wobec jednostek, które z racji swej przynależności gatunkowej (według jednych) *posiadają* lub (według innych) *posiadałyby* pewne moralne prawo (np. prawo do życia), lecz które jeszcze nie nabyły albo już wyzbyły się możliwości zrzeczenia się go?

Gdy chodzi o normalnych dorosłych osobników ludzkich, zdaniem wszystkich mają oni na przykład prawo do życia, a zdaniem wielu (choć nie według zwolenników koncepcji absolutystycznej) posiadają też fizyczną i etyczną możliwość zrzeczenia się go. Jeżeli dorosła jednostka, posiadająca zdolność decyzyjną, *nie zrzeka się* swojego prawa do życia, wówczas inni mają na pewno obowiązek nie odbierać jej życia i nie przeszkadzać w jego zachowaniu, a w miarę możliwości również pomagać jej w pozostaniu przy życiu. Jeżeli dorosła jednostka, posiadająca zdolność decyzyjną, *zrzeka się* swojego prawa do życia i rzeczywiście chce popełnić samobójstwo, wówczas tym samym zwalnia ona innych z obowiązku pomagania jej w miarę ich możliwości w zachowaniu życia, a może też nakłada na nich obowiązek, jeśli już nie czynnej pomocy, to przynajmniej nieprzeszkadzania jej w rozstaniu się z życiem. Jak natomiast będzie, gdy ta sama jednostka (choć niekoniecznie już ta sama *osoba*) popadnie w demencję i utraci zdolność podejmowania (racjonalnych) decyzji? Albo gdy osunie się

ona jeszcze o szczybel głębiej i straci nawet zdolność jakichkolwiek pragnień? Pytamy o to, jak będzie wówczas z jej prawem do życia, a także z obowiązkami, które to prawo w normalnym wypadku nakłada na innych.

Otóż na tak postawione pytanie możliwe są, jak się wydaje, trzy odpowiedzi, stanowiące tym samym kolejne koncepcje „prawa, którego nie można się zrzec”: (2) koncepcja prawa zablokowanego, (3) koncepcja prawa anulowanego i (4) koncepcja decyzji zastępczej.

Najpierw zatem nasuwa się myśl, że osoba, która posiadała na przykład prawo do życia, a która wskutek utraty zdolności decyzyjnych straciła fizyczną możliwość zrzeczenia się go, powinna być traktowana w taki sposób, jak gdyby się tego prawa nie zrzekła. Wyraźniej, należy postępować wobec niej tak, jak gdyby nie tylko *nie dokonała* aktu zrzeczenia się tego prawa (lub też ograniczenia zakresu jego egzekwowalności, np. przez medyczną dyspozycję na przyszłość), lecz także *dokonała* aktu podtrzymania swoich roszczeń do tego, do czego ma prawo. W podobny sposób można też określić obowiązki wobec jednostki, która należy do gatunku istot posiadających prawo do życia, lecz która nie uzyskała jeszcze fizycznej możliwości zrzeczenia się go. Ogólnie biorąc, zgodnie z tą pierwszą nasuwającą się koncepcją w wypadku jednostki, która z samej swej gatunkowej natury posiada określone prawo, lecz z pewnej akcydentalnej przyczyny nie ma zdolności podejmowania decyzji, możliwość zrzeczenia się tego prawa zostaje jakby zablokowana; można by też powiedzieć, że zablokowane zostaje samo to prawo, tak iż jednostka, która posiada to prawo, nie może się go zrzec i w pewnych sytuacjach staje się jak gdyby jego więźniem. Pod tym względem *koncepcja prawa zablokowanego* – jak można by ją krótko określać – zbliża się do koncepcji praw niezbywalnych, niemniej zauważalnie różni się od tej drugiej: bezwarunkowość obowiązku uszanowania prawa zablokowanego nie wynika bowiem z samej istoty danego prawa, tak jak bezwzględność obowiązku respektowania prawa niezbywalnego, lecz z akcydentalnej niemożności zrzeczenia się go.

Skrajnym przeciwieństwem koncepcji prawa zablokowanego jest *koncepcja prawa anulowanego*. Zgodnie z tą ostatnią sam brak zdolności podejmowania decyzji pozwala nam również wnosić o braku moralnych praw. Taki wniosek narzuca się szczególnie na gruncie pewnej teorii podmiotowych warunków prawa moralnego, którą można by nazwać teorią aktualno-personalistyczną, z uwagi na to, że ogranicza ona zakres możliwych nosicieli praw do podmiotów mających nie tylko potencjalną, lecz rozwiniętą zdolność spełniania funkcji swoistych dla osób, takich jak czynność podejmowania decyzji. Skoro bowiem do istoty prawa należy możliwość zrzeczenia się go i skoro osobnik nieposiadający zdolności decyzji jest pozbawiony

także tej możliwości, to nie może on posiadać również żadnych praw; innymi słowy, wszystkie te prawa moralne, które przysługiwałyby mu z samej gatunkowej natury, wskutek jego (wrodzonej lub nabytej) niezdolności do podejmowania decyzji zostają jakby pozbawione ważności lub anulowane. Ma się rozumieć, brak ważnego prawa do takiej czy innej rzeczy, np. do życia, nie oznacza jeszcze, że daną istotę powinniśmy pozbawiać samej tej rzeczy, do której nie posiada ona ważnego prawa; to jednak, czy ją tej rzeczy pozbawimy czy też nie, zależy już od naszej decyzji, w której możemy kierować się ogólnym rachunkiem dóbr, w tym również względem na jej własne dobro, lecz nie szacunkiem dla praw tej istoty.

Zgodnie z koncepcją prawa anulowanego należałoby na przykład przyjąć, że jednostka, która popada w głęboką demencję lub co gorsza w trwały stan wegetatywny traci swoje prawo do życia. Ta normatywna konkluzja – nawet jeżeli nie aż tak groźna, jak można by sądzić, nie uwzględniając wielu innych powodów skłaniających nas do tego, byśmy nie pozbawiali życia ludzkich jednostek pozbawionych prawa do życia – jest jednak intuicyjnie niepokojąca, tak iż kolejny, trzeci już pogląd na etyczną rolę możliwości zrzeczenia się prawa stara się jej uniknąć.

Tym następnym poglądem jest właśnie *koncepcja decyzji zastępczej*. Przyjmuje ona, że w wypadku podmiotów niemających zdolności decyzji przysługujące im prawa nie zostają ani anulowane, ani zablokowane, lecz pozostają ważnymi prawami do czegoś, czego można się również zrzec; tym jednak, *kto* może zrzec się któregoś z tych praw, nie jest wówczas sam jego nosiciel, lecz pewien inny podmiot, który go reprezentuje czy też zastępuje, podejmując decyzję jak gdyby za niego. W zależności od tego, czym ma się kierować podmiot podejmujący taką decyzję zastępczą, rozważana koncepcja występuje w dwóch wersjach: jako idea decyzji hipotetycznej i jako idea obiektywnego interesu.

Zgodnie z ideą decyzji hipotetycznej w wypadku podmiotów pozbawionych zdolności decyzyjnej obowiązek posiadany przez innych w stosunku do podmiotu A nie zależy wprawdzie od faktycznej decyzji podejmowanej przez A, ale zależy od jego decyzji hipotetycznej – od tego, czy A zrzekłby się rzeczy, do której ma prawo, gdyby były spełnione stosowne warunki: gdyby zdawał sobie sprawę, w jakim stanie się znajduje, gdyby wiedział, co wyniknie dla niego z posiadania rzeczy, do której ma prawo, a przy tym wszystkim oczywiście także, gdyby posiadał zdolność decyzyjną. Ten ostatni warunek, chociaż oczywisty, jest teoretycznie dosyć kłopotliwy. Wydaje się bowiem, że na przykład w stosunku do osoby, która znajduje się w mroku demencji lub w trwałym stanie wegetatywnym, nie ma sensu pytać, co postanowiłaby ona znajdując się w tym samym stanie i po-

siadając zdolność decyzji; gdyby bowiem posiadała zdolność decyzyjną, nie znajdowałaby się już w tym stanie. W odniesieniu do osób, które kiedyś w przeszłości posiadały zdolność decyzyjną, można jeszcze zastanawiać się nad tym, na co zdecydowałyby się one w czasie, gdy jeszcze ją posiadały, jeśli by miały wybierać swą przyszłość. Lecz w odniesieniu do osoby, która nie była nigdy zdolna do decyzji, pozostaje nam spekulować, na co zdecydowałaby się ona w wypadku, gdyby na chwilę jakimś cudem uzyskała zdolność decyzyjną i już po chwili miała ją ponownie utracić...

Niezaprzeczalna sztuczność tak karkołomnych eksperymentów myślowych może być racją skłaniającą do tego, aby obowiązki wobec nosicieli praw pozbawionych zdolności decyzji pojąć raczej w duchu tej wersji koncepcji decyzji zastępczej, za jaką można uznać ideę obiektywnego interesu. Zgodnie z tą ostatnią w wypadku podmiotów pozbawionych zdolności decyzyjnej obowiązek posiadany przez innych w stosunku do podmiotu A nie zależy wprawdzie od (faktycznej lub hipotetycznej) decyzji samego A, lecz zależy od decyzji, jaką w zastępstwie A podejmuje (lub też w stosownych okolicznościach podjąłby) pewien inny podmiot, występujący jako reprezentant A i mający na względzie jego *jak najlepiej pojmowany interes*.

Powróćmy teraz do aborcji ze względu na ciężkie uszkodzenie płodu. Kwestię jej moralnej kwalifikacji na gruncie etycznej teorii przyznającej ludzkim płodom status osoby można by rozpatrywać z punktu widzenia wszystkich czterech wyróżnionych wyżej koncepcji „prawa, którego nie można się zrzec”. Punkt widzenia koncepcji prawa anulowanego możemy jednak od razu pominąć; zastanawiamy się bowiem, czy taką selektywną aborcję daje się usprawiedliwić, jeżeli ludzkim płodom przyznaje się prawo do życia, i to prawo ważne, nie anulowane. Do omówienia pozostają więc trzy możliwości.

Z punktu widzenia koncepcji praw niezbywalnych selektywną aborcję ocenia oficjalna doktryna Kościoła katolickiego. W Deklaracji o przerywaniu ciąży (*Quaestio de abortu*) czytamy:

Jeśli natomiast chodzi o przyszłą ułomność dziecka, to nikt – nawet jego ojciec czy matka – nie może wystąpić, nawet jeśli znajduje się w stadium embrionalnym, by w jego imieniu wybrać śmierć zamiast życia. Samo dziecko, gdy dojdzie do wieku dojrzałego, nigdy nie będzie miało prawa do zadania sobie śmierci. Życie bowiem jest dobrem zbyt podstawowym, by można je było zestawić z największymi nawet stratami (Kongregacja Nauki Wiary, 1974, IV, 14).

Istnieją takie choroby i formy kalectwa, w stosunku do których nazwa „ułomność” brzmiałaby jak eufemizm. Mimo to trzeba przyjąć, że przytoczona wypowiedź odnosi się także do nich. Stanowi-

sko etyki katolickiej co do usuwania uszkodzonych płodów jest bezwzględnie negatywne i nie różnicuje się w zależności od tego, czy usuwany płód miałby jakieś szanse na choćby minimalnie zadowalające życie czy też nie. Jednakże racje, które mają wspierać ten niezróżnicowany („skrajnie konserwatywny”) pogląd, prowokują do dyskusji. „Samo dziecko, gdy dojdzie do wieku dojrzałego” nie będzie już dzieckiem; będzie osobą dojrzałą. Czy dojrzała osoba nie ma nigdy prawa zadać sobie śmierci? Odnosi się wrażenie, że chcąc obronić swój zakaz selektywnej aborcji, autorzy Deklaracji posługują się tutaj bardzo mocną (można by rzec, niepotrzebnie mocną) przesłanką, którą na dodatek uzasadniają w dość wątpliwy sposób. Gdy chodzi o to uzasadnienie, w dokumencie czytamy jedynie: „Życie bowiem jest dobrem zbyt podstawowym, by można je było zestawić z największymi nawet stratami”. Jednakże życie jest podstawowym dobrem, gdyż służy za fundament i jakby pojemnik wszystkiego, co „w życiu” jest dobre i co w normalnym przypadku przeważa nad złem. Czy zatem sam fakt, że życie jest normalnie podstawą przeważającego dobra, ma już dowodzić, że nie wolno się go zrzec także wtedy, gdy wydarzy się coś niedobrego i gdy stanie się ono podstawą przemożnego zła? Zbyt słaby to argument na tak mocną tezę.

Autorzy Deklaracji pragną uzasadnić tezę, że „jeśli (...) chodzi o przyszłą ułomność dziecka, to nikt (...) nie może wystąpić, nawet jeśli znajduje się w stadium embrionalnym, by w jego imieniu wybrać śmierć zamiast życia”. W tym celu powołują się na generalną zasadę, zgodnie z którą wybór śmierci zamiast życia jest w ogóle wyborem etycznie opaczny – czy dokonuje się go dla samego siebie, czy też w imieniu kogoś drugiego. Wykluczając taki wybór także w tym pierwszym przypadku – gdy wybierana śmierć jest moją własną śmiercią – kierują się przy tym wedle wszelkich oznak absolutyzacją prawa do życia: najwyraźniej dostrzegają pewien problem w tym, jak mogę zrzec się czegoś, do czego mam prawo? Przeciwnicy tej absolutystycznej koncepcji odparliby pewnie, że prawdziwy kłopot tkwi raczej w pytaniu: jak mogę mieć prawo do czegoś, czego nie mogę się zrzec?

Odrzucając stanowisko z *Quaestio de abortu* – nikomu nie wolno wybrać śmierci ani dla siebie, ani dla kogoś innego – można mu jednak przeciwstawić nie jeden, ale dwa różne poglądy, niepodważające prawa do życia należnego ludzkiemu płodowi. Niektórzy – reprezentujący koncepcję prawa zablokowanego – zakwestionują wprawdzie pierwszy składnik zasady wykluczającej jakikolwiek wybór śmierci („nie dla samego siebie”), ale nie jej drugi element („nie dla kogoś innego”). Powiedzą zatem, że autorzy Deklaracji niepotrzebnie odwołują się do analogii między wyborem śmierci dokonany w imieniu uszkodzonego płodu a (hipotetycznym) wyborem śmierci dokona-

nym osobiście przez ułomnego człowieka, w którego mógłby się rozwinać ten płód, ponieważ ta rzekoma analogia jest bardzo niepełna: dorosły człowiek, który decyduje się na samobójstwo, wybiera śmierć tylko dla siebie; kobieta, która postanawia przerwać ciążę, wybiera śmierć dla kogoś drugiego. Wybór samobójcy nie jest więc niezgodny z niczym prawem do życia, natomiast wybór kobiety poddającej się aborcji jest – mogę bowiem zrzec się czegoś, do czego ja sam mam prawo, nie mogę jednak „zrzec się” żadnej rzeczy, do której prawo posiada ktoś inny. Ponieważ zaś w tym wypadku również i ten inny (czyli ułomny płód) nie może się zrzec swojego prawa do życia, więc to należne mu prawo jest właśnie „zablokowane”.

Jednakże w krytyce zasady zabraniającej „wybierania śmierci” można posunąć się o krok dalej, kwestionując również jej drugi element („nie dla kogoś innego”). I to właśnie uczynią – w moim przekonaniu nie bez słusznych racji – etycy oceniający selektywną aborcję z punktu widzenia koncepcji decyzji zastępczej. To prawda – powiedzą – że nikomu nie wolno wybrać śmierci dla kogoś drugiego, *jeżeli ten może sam dokonać wyboru*. Rzecz jednak w tym, że warunek wprowadzany przez owo „jeżeli” w odniesieniu do płodu jest nie do spełnienia: płód właśnie *nie może* dokonać wyboru pomiędzy śmiercią a dalszym życiem, które – w wypadku płodu z ciężkim uszkodzeniem – z definicji okaże się gorsze od śmierci. Skoro zaś on sam nie może, to czy nie wolno, a nawet nie należy wesprzeć go w tej niemożności i nie pogwałcając jego prawa do życia wybrać za niego i dla niego to, co na przekór naszym utartym nawykom myślowym w jego tragicznej kondycji wyjdzie mu na dobre? W tej absolutnie wyjątkowej sytuacji, z jaką mamy w takich razach do czynienia, wybór śmierci dla drugiej osoby może być nawet bardziej usprawiedliwiony i godziwy niż wybór śmierci dla samego siebie: czym innym bowiem jest samemu wybierać cierpienie, czym innym zaś skazywać na nie innych.

Selektywna aborcja a utilitaryzm

Przejdźmy obecnie do drugiej kwestii, którą trzeba rozpatrzyć, aby w odniesieniu do normatywnych twierdzeń wiążących się z selektywną aborcją ocenić słuszność zasady teoretycznej determinacji, tzn. tezy, zgodnie z którą praktyczno-normatywne twierdzenia na temat tej formy aborcji są jednoznacznie determinowane przez teoretyczno-normatywne twierdzenia na temat statusu ludzkiego płodu. Jak już powiedziałem, aby dokonać oceny tej metaetycznej zasady musimy również rozważyć, czy odmawiając ludzkiemu płodowi prawa do życia oraz statusu osoby trzeba koniecznie akceptować usuwanie upośledzonych płodów, i to znowu bez względu na stopień ich

upośledzenia. Innymi słowy, wezmę pod uwagę pogląd, który niezależnie od tego, czy chodzi o płody uszkodzone w stopniu ciężkim, czy tylko w poważnym, uważa ich usuwanie za moralnie dopuszczalne, a nawet wskazane, i zastanowię się nad tym, czy to skrajnie „liberalne” (lub raczej proeugeniczne) zapatrywanie jest nieuchronnym praktycznym następstwem wszelkich teoretycznych koncepcji, które odmawiają ludzkiemu płodowi statusu osoby i prawa do życia.

Niezmierzające zezwolenie na selektywną aborcję kojarzy się zazwyczaj z teorią utylitarystyczną. Choć jednak to częste skojarzenie jest w zasadzie trafne, stosunek utylitaryzmu do usuwania uszkodzonych płodów okazuje się bardziej złożony. Zgodnie z etyką utylitarystyczną naszym nadrzędnym obowiązkiem moralnym jest wytwarzać w świecie jak najwięcej dobra (utożsamianego już to ze szczęściem lub zadowoleniem, jak w klasycznym utylitaryzmie hedonicznym, już to ze spełnieniem pragnień, jak w utylitaryzmie preferencyjnym, już to z urzeczywistnianiem obiektywnych wartości życiowych, jak w utylitaryzmie idealnym). Zależnie od tego, jak rozumiemy owo „jak najwięcej”, ta naczelna norma utylitaryzmu występuje jeszcze w co najmniej dwóch wersjach: albo jako zasada *największej sumy*, albo jako zasada *najwyższej przeciętnej*; jak wynika z samych tych nazw, zgodnie z pierwszą zasadą maksymalizacja dobra istniejącego w świecie ma polegać na tym, aby wytwarzać jak największą sumę dobra (szczęścia, zadowolenia, zaspokojenia pragnień etc.), wnoszonego przez wszystkie strony liczące się w rachunku etycznym; zgodnie z drugą natomiast chodzi raczej o to, aby jak najbardziej zwiększać przeciętną ilość (tak lub inaczej pojmowanego i szacowanego) dobra, przypadającą poszczególnym stronom.

Odnosząc się do problemu moralnej dopuszczalności aborcji, utylitaryści rozpatrują go zwykle z punktu widzenia teorii największej sumy. Tę perspektywę przyjmuje na przykład Richard Hare, kiedy pisze:

Jeżeli obecny płód będzie zapewne nieszczęśliwym kaleką, gdy stanie się już dorosły, na przykład dlatego, że matka miała różyczkę, a mamy wszelkie powody sądzić, że następne dziecko będzie osobą zupełnie normalną i równie szczęśliwą jak większość ludzi, wówczas byłby to powód do tego, aby poddać ten płód aborcji i doprowadzić do urodzenia następnego dziecka, o tyle że to następne dziecko będzie znacznie bardziej zadowolone ze swojego życia, niż dziecko obecne (1975, s. 213).

Stanowisko Hare’a sformułowane jest dosyć ostrożnie: nie „będzie to powód”, lecz „byłby to powód”: fakt jakiegokolwiek patologii płodu, nawet nieniwieczącej jego szans na życie, które mimo wszystko opłaca się przeżyć, byłby powodem do przerwania ciąży, gdyby zachodziły szczególne okoliczności: gdyby kobieta poddająca się aborcji chcia-

ła wydać na świat jeszcze inne dziecko – i chciała je urodzić tylko wtedy, gdy nie urodzi tego, które jest już w drodze; gdyby było prawdopodobne, że jej kolejny płód nie będzie znowu uszkodzony. Jest jednak do przewidzenia, że w wielu wypadkach ten złożony warunek zasadności usunięcia płodu okaże się faktycznie spełniony, a wówczas aborcja ze względów eugenicznych będzie zdaniem Hare’a moralnie usprawiedliwiona lub nawet wskazana.

Można powiedzieć, że warunkiem dopuszczalności usunięcia poważnie uszkodzonego płodu jest w ujęciu Hare’a możliwość zastąpienia go przez inny, już nieuszkodzony. Ten warunek zastępowalności – wiązany w równej mierze z aborcją, jak z antykoncepcją – pojawia się również w wypowiedziach innych utylitarystów, na przykład u Jonathana Glovera:

W świetle przedstawionych zasad, płody i noworodki są zastępowalne. Jeżeli kobieta wie, że zachodząc w ciążę obecnie pocznie dziecko ułomne, natomiast zachodząc w ciążę za trzy miesiące prawdopodobnie pocznie dziecko normalne, wielu z nas poparłoby jej decyzję, aby poczekać. (...) Zgodnie z zasadami, które przedstawiłem, powinniśmy (nie biorąc pod uwagę skutków ubocznych) zająć takie samo stanowisko w odniesieniu do płodu i noworodka. Jeżeli matka będzie zamiast niego miała inne dzieci, nie jest bezpośrednim złem nie dopuścić do przeżycia *tego* płodu lub *tego* noworodka. *Jeżeli ten płód lub noworodek ma niewielkie szanse na posiadanie wartościowego życia, wówczas bezpośrednim złem będzie niezastąpienie go noworodkiem, który ma na to większe szanse* (1988, s. 142; podkr. moje, W.G.).

Zgodnie z tą „konceptcją substytucji” – jak nazywa się czasem pogląd reprezentowany przez Hare’a i przez Glovera – decyzję o usunięciu upośledzonego płodu można ocenić pozytywnie, jeżeli jest prawdopodobne, że usuwany płód zostanie zastąpiony przez inny, wolny od upośledzenia. Jak jednak będzie w wypadku przeciwnym – jak zatem ocenić tego rodzaju decyzję, gdy podejmuje ją na przykład starsza już kobieta, która po prenatalnych badaniach postanawia usunąć płód z wykrytym zespołem Downa, przewidując – a nawet obiecując sobie – że nigdy więcej nie zajdzie już w ciążę? Utylitaryści stojący na gruncie teorii największej sumy muszą chcąc nie chcąc przyznać, że w takich okolicznościach aborcji należy zakazać – że obowiązkiem przynajmniej *prima facie* ciążyącym na potencjalnej matce jest wówczas raczej donoszenie poważnie upośledzonego płodu, który – jako uszkodzony jedynie poważnie, nie ciężko – mimo wszystko dorzuci swoje skromne szczęście do całkowitej sumy światowego dobra. A jeśli chcą oni jakoś uchylić ten konserwatywny zakaz, który w obrębie etyki utylitarystycznej może wydawać się elementem obcym i nieprzyswajalnym, pozostaje im tylko odwołać się do argumentów pośrednich: wskazać na jakieś wtórne ujemne następstwa, które wynikają z rodzenia upośledzonych dzieci, gdy brać pod uwagę interes

społeczny, i które stanowią dostateczną przeciwwagę dla następstw dodatnich, związanych z interesem samych upośledzonych.

Bardziej bezpośrednie usprawiedliwienie aborcji ze względów eugenicznych także w tych wypadkach, gdy chodzi o usuwanie płodów „niezastępowalnych”, możliwe jest natomiast w obrębie utylitarystycznej teorii najwyższej przeciętnej. Choć bowiem niektóre upośledzone istoty ludzkie mogą mieć życie nie tylko zadowalające, lecz nawet lepsze od życia niektórych osób normalnych, to jednak statystycznie biorąc wypada się zgodzić, że życie osoby upośledzonej, nawet stosunkowo lekko, będzie zawierać mniej dobra niż (prowadzone w podobnych warunkach zewnętrznych) życie osoby zupełnie normalnej. To porównanie – wynikające zapewne z samej definicji upośledzenia jako nierozwinięcia pewnej cechy korzystnej dla jej posiadacza – każe nam jednak na gruncie tej teorii stwierdzić, że wydając na świat dziecko chore lub upośledzone, nawet gdyby nie dało się go zastąpić normalnym i zdrowym, postępuje się niezgodnie z nadrzędnym utylitarystycznym obowiązkiem, ponieważ obniża się przeciętną ilość dobra, przypadającą na pojedynczą osobę.

Pomimo tej złożoności i różnorodności utylitarystycznych poglądów na selektywną aborcję, ogólnie biorąc można potwierdzić, że wszystkie one zasadniczo akceptują usuwanie zarówno ciężko, jak tylko poważnie uszkodzonych płodów, nawet jeżeli zakres tej moralnej akceptacji ograniczają przez jakieś warunki (w tym zwłaszcza przez wymóg zastępowalności). Trzeba przy tym wprowadzić zastrzeżenie, że chodzi tutaj o poglądy *czysto* utylitarystyczne, nie zaś o tak często spotykane ujęcia mieszane, w których zasada rachunku dóbr jako metoda rozstrzygania praktycznych problemów moralnych jedynie uzupełnia deontologiczną zasadę szacunku dla praw, tak iż ta pierwsza „zagospodarowuje” wyłącznie obszary niezagospodarowane jeszcze przez tę drugą. Stanowisko tych hybrydycznych form utylitarystyki wobec selektywnej aborcji może być oczywiście odmienne; gdy jednak chodzi o to, które dochodzi do głosu w jego formach klasycznych lub czystych, wydaje się ono właśnie skrajnym przeciwieństwem nieodróżnionego zakazu usuwania jakichkolwiek uszkodzonych płodów, obowiązującego w ortodoksyjnej nauce Kościoła katolickiego.

Powróćmy teraz do naszego głównego pytania, związanego z zasadą teoretycznej determinacji: jak na problem selektywnej aborcji będzie zapatrywał się ktoś, kto wychodzi z założenia, że ludzki embrión – bądź to w tym stadium rozwoju, w którym zostałby poddany aborcji, bądź to w ogóle – *nie ma* prawa do życia; czy jest on tym samym zmuszony wnioskować, że usunięcie uszkodzonego płodu będzie w każdym wypadku decyzją nie tylko moralnie dopuszczalną, ale wręcz moralnie wskazaną? Jak już widzieliśmy, tę proeugenicz-

ną konkluzję można z pewnymi zastrzeżeniami wysnuć z przesłanek utilitarystycznych, przy czym owe zastrzeżenia, jakimi trzeba ją tutaj opatrzyć – związane z warunkiem zastępowalności na gruncie teorii największej sumy – nie ograniczają jej w sposób skuteczny. Nie oznaczają one bowiem nic więcej niż to, że kobiecie noszącej płód, który jest uszkodzony w stopniu jedynie poważnym i który nie zostanie zastąpiony innym, można przypisać częściowy czy też abstrakcyjny obowiązek nieprzerwania ciąży, gdy bierze się pod uwagę wyłącznie jej zobowiązania wobec posiadanego lub możliwego potomstwa. Stąd wszakże nie wynika, że nieprzerwanie ciąży jest w takim wypadku również jej obowiązkiem konkretnym czy też całościowym, tzn. takim, który można jej przypisać kładąc na szalę ogół jej społecznych zobowiązań. Choć bowiem pozostawiając przy życiu niezbyt ciężko uszkodzony płód, którego z tych czy innych powodów nie może zastąpić innym, podejmuje ona decyzję korzystną *dla swego potomstwa* – o ile korzyść odnosi też ktoś, kto otrzymuje życie wprawdzie marne, lecz mimo wszystko lepsze od nieżycia – to jednak po uwzględnieniu interesów innych stron (w tym również jej samej) rachunek dóbr wypadnie zapewne inaczej: zważywszy na wszelkie uciążliwości, jakich przysparza wieloletnia opieka nad osobą choćby „tylko poważnie” chorą lub upośledzoną, jest raczej mało prawdopodobne, ażeby rezygnacja z selektywnej aborcji (o ile ta jest dostępna) była w takich razach decyzją utilitarnie słuszną wszystko razem wzięwszy. Czy jednak to oznacza, że jeśli mimo wszystko pragniemy uniknąć tej logicznej – z ich punktu widzenia – konkluzji zwolenników utilitaryzmu, nie mamy innego wyjścia, niż odwołać się do poglądu przyznającego godność osoby i prawo do życia także ludzkim zarodkom i płodom?

Takie czy inne prawa są racjami, które są w stanie „przebić” argumenty typu utilitarnego, tzn. mocą których możemy być upoważnieni lub wręcz zobowiązani do czynienia czegoś, co nie będzie najbardziej pożyteczne dla wszystkich wchodzących w grę stron. Zauważmy jednak, że nie są to jedyne takie racje, zdolne do przeważenia konsekwencji, wynikających z zasady pożyteczności. Jak przekonująco pokazuje Samuel Scheffler (1982), innymi takim względami są „egocentryczne przywileje” (*agent-centred prerogatives*), za sprawą których działającym podmiotom wolno realizować swoje własne, żywotnie dla nich ważne interesy, nawet jeśli podejmowane przez nich w tym celu działania nie przyczyniają się optymalnie do dobra ogółu. Te „egocentryczne przywileje”, na które wskazuje Scheffler, są przy tym najczęściej nie tylko „egocentryczne”, lecz w pewnym sensie także i egoistyczne: wolno mi czynić to, co będzie najlepsze *dla mnie*, nie zaś dla innych (o ile tylko dobro innych nie dozna przez to nazbyt wielkiego uszczerbku). Jednakże wprowadzone przezeń po-

jęcie można też uogólnić, rozciągając je na przywileje, które mają co prawda nadal charakter egocentryczny (*agent-centred*), ale nie są już przywilejami egoizmu, lecz raczej *przywilejami przyjaźni*: wolno mi robić to, co będzie najlepsze dla osoby, która jest mi bliska, nawet jeśli nie będzie to optymalnie służyło dobru ogółu osób czy też stron. Jedną z tych zainteresowanych stron, które mogą nie wyjść najlepiej na mojej decyzji, podejmowanej dla dobra bliskiej mi osoby, będę niekiedy także ja sam – w takich razach przywilej przyjaźni może być również nazywany *przywilejem ofiarności*.

Czyniąc użytek z dwóch ostatnich pojęć można też wyjaśnić, dlaczego kobieta, która nie usuwa poważnie uszkodzonego płodu, lecz postanawia donosić ciążę, a potem opiekować się upośledzonym dzieckiem, wbrew sztywnej konkluzji utylitarystów nie musi tym samym postępować w sposób *niewłaściwy*. Jeżeli tylko będzie ona w stanie zapewnić upośledzonemu dziecku wieloletnią, a czasem dożywotnią opiekę, dzięki której nie wyjdzie ono gorzej na jej prokreacyjnej decyzji – otrzyma „w darze” życie co prawda nie najszcześliwsze, lecz chociaż minimalnie zadowalające – to dokonany przez nią wybór nie będzie jedynie aktem irracjonalnej dobroci; będzie on wówczas jej „egocentrycznym przywilejem” – przywilejem przyjaźni (o ile noszony przez nią płód stał się już dla niej kimś bliskim), a równocześnie przywilejem ofiarności. Warto jednak podkreślić, że ta obrona nieusuwania uszkodzonych płodów, możliwa także bez przyznawania im prawa do życia, ogranicza się do płodów uszkodzonych w stopniu jedynie poważnym, nie ciężkim.

Podsumowując można by powiedzieć, że metaetyczna teza, którą nazywaliśmy zasadą teoretycznej determinacji, w jej zastosowaniu do twierdzeń na temat selektywnej aborcji okazuje się podwójnie wątpliwa: nie jest więc oczywistą prawdą ani to, że przy założeniu osobowej natury ludzkiego embrionu jedynym konsekwentnym stanowiskiem w kwestii usuwania uszkodzonych płodów byłby pogląd, które bezwzględnie zabrania tego rodzaju praktyki, ani też to, że przy założeniu nieosobowości ludzkiego embrion jesteśmy zmuszeni zająć stanowisko, zgodnie z którym aborcja uszkodzonych płodów jest w każdym przypadku praktyką dopuszczalną lub wręcz godną zalecenia. Zarówno w obrębie pierwszej, jak i drugiej teorii etycznej jest jeszcze miejsce na stanowisko pośrednie lub umiarkowane.

II. Spór o zapłodnienie pozaustrojowe

Drugi wielki kompleks praktycznych zagadnień etycznych, odnoszących się do początków ludzkiego życia, tworzą normatywne problemy związane ze „sztuczną” czy też medycznie wspomaganą prokreacją. Spośród różnych technik medycznych, które składają się na pomoc w prokreacji, szczególną uwagę przyciąga zapłodnienie pozaustrojowe, zwane również zapłodnieniem *in vitro* (IVF – *in vitro fertilization*). Spory o właściwą etyczną ocenę, a także odpowiednią regulację prawną tej szeroko już stosowanej, lecz w dalszym ciągu spornej procedury dotyczą wielu różnych kwestii szczegółowych, które jednak grupują się wokół kilku głównych.

Przystępując do dyskusji wokół etycznych aspektów zapłodnienia pozaustrojowego spotykamy się przede wszystkim z pytaniem, czy tworzenie ludzkich zarodków *in vitro* w celu medycznej pomocy w prokreacji jest w ogóle działaniem moralnie właściwym. Działanie, które *nie jest* moralnie właściwe, może być takie z różnego powodu. Czasami będzie ono niewłaściwe ze względu na cel, dla którego jest podejmowane. Tak na przykład wielu uczestników sporu o moralność IVF powiedziałoby, że ludzkie zarodki – czy to *in vitro*, czy to *in utero* – byłyby tworzone w niewłaściwym celu, gdyby celem ich tworzenia było, skądinąd nawet pożyteczne, przeprowadzanie na nich destrukcyjnych eksperymentów medycznych (i to bez względu na to, jak tę ostatnią praktykę oceniliby się w odniesieniu do zarodków utworzonych pierwotnie w celu prokreacji). Jednakże medyczna pomoc w prokreacji, świadczona osobom cierpiącym na bezpłodność, jest niewątpliwie celem, któremu trudno cokolwiek zarzucić. Mimo to podejmowane w tym celu medyczne działanie, jakim jest tworzenie ludzkich zarodków poza ustrojem kobiety, mogłoby być moralnie wątpliwe lub też niewłaściwe, gdyby budziło wątpliwości *samo w sobie*, tzn. ze względu na samą istotę (przynajmniej niektórych) składających się na nie procedur. Gdyby przy tym ta jego moralna niewłaściwość była wystarczająco głęboka i wiązała się z naruszeniem czyichś podstawowych praw, wówczas działanie to mogłoby być również przedmiotem uzasadnionego prawnego zakazu. Pierwszą główną kwestią, jaką należy rozpatrzyć w związku ze sporem o zapłodnienie *in vitro*, będzie więc pytanie:

(Q-A) *Czy tworzenie pozaustrojowych zarodków ludzkich w celu medycznie wspomaganą prokreacji jest samo w sobie moralnie dopuszczalne (i powinno być prawnie dozwolone)?*

Przyjawszy, że tworzenie ludzkich zarodków *in vitro* w celach prokreacyjnych samo w sobie jest dopuszczalne z moralnego punk-