

INTERDYSCYPLINARNE CENTRUM ETYKI UJ (INCET)

ARTYKUŁ PRZEGLĄDOWY

DATA WYDANIA: 02.06.2011

DOI: 10.26106/ZAXV-MJ75

WŁODZIMIERZ GALEWICZ

Uniwersytet Jagielloński

Instytut Filozofii

SPÓR O PRZERYWANIE CIĄŻY

Słowa kluczowe: etyczne problemy aborcji, moralna dopuszczalność aborcji, aborcja terapeutyczna, moralny status ludzkiego zarodka, prawo do rozporządzania ciałem, ciąża niedobrowolna, aborcja eugeniczna, aborcja selektywna

Abstrakt: Większość uczestników sporu o aborcję zgadza się, iż aborcja jest praktyką, która wymaga jakiegoś usprawiedliwienia. Co więcej, uczestnicy sporu 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 zatem „jedynie” to, jakie są to okoliczności – w jakich więc sytuacjach przerywanie ciąży jest moralnie dopuszczalne (i powinno być również prawnie dozwolone). Jednak w pytaniu o „okoliczności” czy też „sytuacje”, w których aborcja jest usprawiedliwiona lub możliwa do usprawiedliwienia, chodzi *de facto* o dwie różne kwestie. 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 się znajduje. Etyczny problem aborcji można by zatem 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? Niniejszy artykuł stanowi przegląd 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 – ciąży niedobrowolnej) oraz w przypadku ciężkiego lub poważnego uszkodzenia płodu.

Spis treści:

A. Zagrożenie życia lub zdrowia kobiety

B. Ciąża niedobrowolna

Stanowisko Judith Thomson

Argumenty przeciwko stanowisku Thomson

(1) *Zarzut ataku*

(2) *Zarzut zabójstwa pośredniego*

(3) *Zarzut obowiązków rodzicielskich*

(4) *Zarzut szczególnej odpowiedzialności*

C. Uszkodzenie płodu

Selektywna aborcja a prawo do życia

Selektywna aborcja a utilitaryzm

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)¹.

W pytaniu o „okoliczności” czy też „sytuacje”, w których aborcja jest usprawiedliwiona lub 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?²

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

Jeżeli różne stanowiska w kwestii moralnie usprawiedliwionej aborcji usystematyzujemy – co wprawdzie będzie niewątpliwym uproszczeniem – jedynie ze względu na to, który z wyróżnionych powodów jest według nich powodem usprawiedliwiającym, możemy wyróżnić następujące poglądy:

¹ Poniższy przegląd jest nieco zmienioną i rozbudowaną, a zwłaszcza poszerzoną o dodatkowe cytaty, wersją jednej z części mojego tekstu „Etyczne dyskusje wokół prokreacji”, stanowiącego wprowadzenie do tomu *Antologia bioetyki*, t. II: *Początki ludzkiego życia*, red. Włodzimierz Galewicz, Kraków 2010.

² 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).

- *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 odrzuca³;
- *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 płodu⁴;
- *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 kobiety⁵;
- *skrajny liberalizm* – uznaje moralną (i postuluje prawną) dopuszczalność wszystkich praktyk aborcyjnych, w tym również aborcji typu (E), czyli przerywania ciąży po prostu na żądanie kobiety⁶.

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, kwestionowanym jedynie przez skrajnych liberałów lub ekstre-

³ W taki sposób ten pogląd definiuje również Wertheimer: „For the extreme conservative, the fetus, once conceived, may not be destroyed for any reason short of saving the mother’s life” (1971, s. 67).

⁴ 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”.

⁵ Ronald Dworkin określa ten typ liberalizmu jako „typowy pogląd liberalny” i przypisuje mu cztery charakterystyczne tezy: (1) aborcja jest praktyką moralnie problematyczną, czymś, co w każdym wypadku wymaga usprawiedliwienia i nie da się usprawiedliwić przez powody zupełnie błahie (nic nie usprawiedliwia kobiety, która poddaje się aborcji, aby nie rezygnować z dawno planowanej wycieczki do Europy); (2) aborcja jest usprawiedliwiona nie tylko wtedy, gdy ciąża jest następstwem gwałtu albo kazirodztwa, lecz także w wypadku poważnego uszkodzenia płodu; (3) aborcja może być również usprawiedliwiona tym, że kobieta znajduje się w trudnej sytuacji życiowej, tak iż urodzenie dziecka pociągałoby dla niej wiele komplikacji; (4) pomijając późną fazę ciąży, w której płód jest już na tyle uformowany, że posiada swoje własne interesy, nawet moralnie nieusprawiedliwiona aborcja nie powinna być zakazywana przez prawo (Dworkin 1994, s. 32-4).

⁶ W taki sposób skrajny liberalizm w kwestii aborcji rozumie także Wertheimer: „To an extreme liberal the fetus is always merely *pars viscerum matris*, like an appendix, and may be destroyed upon demand any time before its birth. In effect, this view denies that abortion ever needs any justification at all” (1971, s. 67). Za nieograniczoną akceptacją aborcji na żądanie opowiada się na przykład Glover (1988), argumentując, że niepożądane skutki uboczne, jakie niewątpliwie wynikają z tej formy przerywania ciąży, są i tak lepsze od fatalnych następstw, jakie pociąga za sobą wydawanie na świat dzieci niechcianych: „But these harmful side-effects of abortion do not seem to me to outweigh the objections to bringing unwanted children into the world. For this reason, I think it is always right for a qualified person capable of performing an abortion to do so when requested by the mother. Those who are more optimistic about the happiness of unwanted children and of their families may disagree. But, taking this view, I regard a law which forbids even some cases of abortion as being objectionable on moral grounds” (s. 144). Glover zaznacza jednak, że „aborcja na żądanie” jest nazwą mylącą, gdyż podsuwa myśl, że kobieta w pewnych okolicznościach może sobie nie tylko życzyć, ale wręcz żądać aborcji, a lekarz byłby wówczas zobowiązany spełnić to żądanie. Tymczasem naprawdę lekarz może zawsze odmówić aborcji, na którą nie pozwala mu jego sumienie.

malnych konserwatystów – także embrionalny wiek usuwanego płodu. Tak zatem aborcja przeprowadzana z jakiegoś określonego powodu, np. ze względu na trudną sytuację życiową kobiety, może być jeszcze oceniana bardziej liberalnie lub bardziej konserwatywnie – czy też po prostu 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). Co więcej, stadium rozwoju płodu, w którym taki czy inny powód usprawiedliwia jego usunięcie, może być również wpisywane w samo pojęcie („aborcyjnego”) liberalizmu lub konserwatyzmu⁷. To oczywiście bardzo pomnaża ilość możliwych, a także faktycznie zajmowanych stanowisk w kwestii moralności aborcji, które stają się niemal nie do ogarnięcia. W dalszym ciągu ograniczę się zatem 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 naszkicuję w dalszym ciągu tego rozdziału, będzie zatem tzw. aborcja terapeutyczna. Aborcją terapeutyczną – w jednym z kilku znaczeń tego wieloznacznego terminu⁸ – nazywa się przerwanie ciąży, która stanowi *poważne*

⁷ Tak np. w ujęciu Wertheimera typowy (tj. nie skrajny) liberał odnosi swoją tezę jedynie do usuwania płodów, które nie są jeszcze zdolne do samodzielnego życia (*viable*); w odniesieniu do płodów, które uzyskały już zdolność do samodzielnego życia, stoi on na takim samym stanowisku jak konserwatysta: „According to the liberal, the fetus should be disposable upon the mother’s request until it is viable; thereafter it may be destroyed only to save the mother’s life” (1971, s. 67).

⁸ Terminu „aborcja terapeutyczna” (*therapeutic abortion*) używa się w czterech znaczeniach. (1) Niekiedy bywa on stosowany do wszelkiej sztucznej aborcji, w odróżnieniu od tzw. aborcji samoistnej (*spontaneous abortion*), czyli poronienia; tak np. na jednej ze stron internetowych znajdujemy definicję: “Therapeutic abortion: An abortion that is brought about intentionally. Also called an artificial or induced abortion. As opposed to a spontaneous abortion (a miscarriage)”; <http://www.medterms.com/script/main/art.asp?articlekey=17777> (2) W nieco węższym rozumieniu “aborcją terapeutyczną” nazywa się wszelką aborcję wykonaną przez kwalifikowanego lekarza; jest to jedno ze znaczeń terminu “therapeutic abortion” wyróżnianych na stronie <http://1www.answers.com/topic/therapeutic-abortion>: „Any of various procedures resulting in the termination of a pregnancy by a qualified physician”. (3) W jeszcze bardziej zacieśnionym znaczeniu termin ten oznacza aborcję dokonaną w wypadku, gdy kontynuacja ciąży wyrządzałaby jakąś szkodę bądź to matce, bądź to płodowi (już przez sam fakt wydania go na świat); na innej stronie czytamy np.: „A therapeutic abortion is performed to end a pregnancy if a doctor determines that continuing the pregnancy would harm either the mother or fetus. It is different than an elective abortion, in which a woman ends a pregnancy for personal reasons. The reasons for therapeutic abortions can be to protect the mother from physical or mental harm or if the unborn child will have severe birth defects”; <http://www.wisegeek.com/what-is-a-therapeutic-abortion.htm> (4) W najwęższym jednak – i przyjmowanym tutaj przeze mnie znaczeniu – termin „aborcja terapeutyczna” oznacza wyłącznie przerwanie ciąży, która stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia matki; to rozumienie pojawia się np. w haśle “Abortion” w *Wikipedii*: “In the context of human pregnancies, an abortion induced to preserve the health of the gravida (pregnant female) is termed a *therapeutic abortion*, while an abortion induced for any other reason is termed an *elective abortion*”; <http://en.wikipedia.org/wiki/Abortion>; podobnie termin ten definiuje *Encyclopedia Britannica*: “In medical terminology an abortion may be therapeutic or elective (voluntary). A therapeutic abortion is the interruption of a pregnancy before the 20th week of gestation because it endangers the mother’s life or health or because the baby presumably would not be normal”; <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/591175/therapeutic-abortion>

lub znaczne zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety. Mówiąc o zagrożeniu „poważnym lub znacznym”, określamy wielkość tego zagrożenia. Wielkość zagrożenia, jakie dla kobiety może stwarzać ciąża, jest zależna od dwóch niezależnych 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 rozmiar tego zagrożenia zależy 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 w jej wypadku związane bądź to z niskim (lecz nie dającym 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 który zakres dopuszczalnej tego typu aborcji jest istotnie ograniczany. Zgodnie ze stanowiskiem umiarkowanie konserwatywnym przerwanie ciąży zagrażającej zdrowiu lub życiu kobiety można moralnie usprawiedliwić we wszystkich przypadkach, gdy to zagrożenie jest poważne, bez żadnych dalszych ograniczających warunków. Zgodnie ze stanowiskiem umiarkowanie 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 obecnie Kościół katolicki. Tak zatem w Encyklice *Humanae vitae* powiada się:

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

Ten bezwarunkowy zakaz nie jest wprawdzie sformułowany zbyt jasno, ponieważ przerywanie ciąży dokonywane ze względów leczniczych nie wydaje się sposobem ograniczania ilości potomstwa; jest to raczej sposób ratowania życia lub zdrowia kobiety. Dokładny sens tego zakazu będzie również 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 bezwzględny 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 przewidywanym *skutkiem ubocznym* działania podjętego w celu uratowania matki. Stosując zasadę podwójnego skutku – zgodnie z którą istnieje poważna moralna różnica⁹ 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 jedynie przewidywana (lub w innej terminologii: czy jest w nim zamierzona bezpośrednio, czy tylko pośrednio):

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 hysterektomii, 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 śmierć¹⁰?

(2) Jeżeli nic się nie zrobi, 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 rozbiteków 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 one pewien kłopot z uzasadnieniem swojego wyboru)¹¹.

⁹ Ta poważna moralna różnica nie musi polegać na tym, że (A) powodowanie pewnego złego zdarzenia jako właściwego celu lub środka do celu, do którego zmierza się w swoim działaniu, jest moralnie niedopuszczalne, natomiast (B) powodowanie tegoż złego zdarzenia jedynie jako skutku ubocznego działania zmierzającego do innego celu, jest moralnie dopuszczalne. Zarówno (A), jak i (B) może jeszcze zależeć od innych warunków.

¹⁰ „The Catholic doctrine on abortion must here conflict with that of most reasonable men. Moreover, we would be justified in performing the operation whatever the method used, and it is neither a necessary nor a good justification of the special case of hysterectomy that the child's death is not directly intended, being rather a foreseen consequence of what is done. What difference could it make as to how the death is brought about?” (s. 31)

¹¹ „Secondly we have the case in which it is possible to perform an operation which will save the mother and kill the child or kill the mother and save the child. This is parallel to the famous case of shipwrecked mariners

(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 przeżyje. 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: zgodnie z tą zasadą jesteśmy *ceteris paribus* bardziej zobowiązani do zaniechania działania, wskutek którego pewna osoba utraciłaby jakieś 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 Philippa Foot dosyć wyraźnie widać, 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 przerywanie ciąży zagrażającej życiu lub zdrowiu matki może być usprawiedliwione wyłącznie w wypadku, gdy ma charakter „aborcji pośredniej”? To właśnie zagadnienie jest jednym z problemów, które podejmuje Judith Thomson w swoim równie klasycznym tekście na temat aborcji z 1971 r.¹² Główną ideą tego artykułu jest nie tyle 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 przerywanie ciąży jest w każdym niemal wypadku zachowaniem moralnie niedopuszczalnym, mianowicie nieusprawiedliwionym naruszeniem moralnych praw płodu. Argumentacja Thomson przebiega w dwóch głównych krokach: z jednej strony stara się ona 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 przerywanie 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 – przerywanie ciąży zagrażającej jej życiu lub zdrowiu. Aborcją nienaruszającą praw płodu jest natomiast w większości wypadków przerywanie 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

who believed that they must throw someone overboard if their boat was not to founder in a storm, and to the other famous case of the two sailors, Dudley and Stephens, who killed and ate the cabin boy when adrift on the sea without food. Here again there is no conflict of interests so far as the decision to act is concerned; only in deciding whom to save. Once again it would be reasonable to act, though one would respect someone who held back from the appalling action either because he preferred to perish rather than do such a thing or because he held on past the limits of reasonable hope. In real life the certainties postulated by philosophers hardly ever exist, and Dudley and Stephens were rescued not long after their ghastly meal. Nevertheless if the certainty were absolute, as it might be in the abortion case, it would seem better to save one than none. Probably we should decide in favour of the mother when weighing her life against that of the unborn child, but it is interesting that, a few years later, we might easily decide it the other way” (s. 31-32).

¹² Thomson 1971.

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 na przykład Ronald Dworkin, kiedy 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 mówiąc, 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 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 śmierć¹³.

¹³ „If directly killing an innocent person is murder, and thus is impermissible, then the mother’s directly killing the innocent person inside her is murder, and thus is impermissible. But it cannot seriously be thought to be murder if the mother performs an abortion on herself to save her life. It cannot seriously be said that she must refrain, that she must sit passively by and wait for her death” (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 zmiądzona na śmierć. Dziecko natomiast nie zostanie zmiądzone na śmierć; jeżeli nie zrobi się nic, by powstrzymać jego wzrost, zrani się ono wprawdzie, lecz w końcu rozsądzi 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 beczynnie czekać, aż zmiądży cię na śmierć¹⁴.

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

¹⁴ „For we cannot simply read off what a person may do from what a third party may do. Suppose you filed yourself trapped in a tiny house with a growing child. I mean a very tiny house, and a rapidly growing child – you are already up against the wall of the house and in a few minutes you'll be crushed to death. The child on the other hand won't be crushed to death; if nothing is done to stop him from growing he'll be hurt, but in the end he'll simply burst open the house and walk out a free man. Now I could well understand it if a bystander were to say. »There's nothing we can do for you. We cannot choose between your life and his, we cannot be the ones to decide who is to live, we cannot intervene.« But it cannot be concluded that you too can do nothing, that you cannot attack it to save your life. However innocent the child may be, you do not have to wait passively while it crushes you to death” (s. 52).

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 płodowi¹⁵?

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. Utożsamwszy 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 osobę trzecią, lecz tylko przez samą matkę. Ale i to nie może być słuszne. Nie możemy bowiem zapominać o tym, że matka i jej nienarodzone 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. Fakt, że nią jest, pogłębia jeszcze arogancję wniosku, że matka nie może nic zrobić, skoro osoby trzecie nie mogą nic zrobić. Ponadto jednak pokazuje on coś więcej: rzuca jaśniejsze światło na przesłankę, że osoby trzecie nie mogą nic zrobić. Pozwala on nam z pewnością zrozumieć, że osoba trzecia, która powiada: „nie mogę wybrać między wami”, łudzi się, sądząc, że na tym polega bezstronność. 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”¹⁶.

¹⁵ „Suppose a woman has become pregnant, and now learns that she has a cardiac condition such that she will die if she carries the baby to term. What may be done for her? The fetus, being to life, but as the mother is a person too, so has she a right to life. Presumably they have an equal right to life. How is it supposed to come out that an abortion may not be performed? If mother and child have an equal right to life, shouldn't we perhaps flip a coin? Or should we add to the mother's right to life her right to decide what happens in and to her body, which everybody seems to be ready to grant – the sum of her rights now outweighing the fetus's right to life?” (s. 50).

¹⁶ „The extreme view could of course be weakened to say that while abortion is permissible to save the mother's life, it may not be performed by a third party, but only by the mother herself. But this cannot be right either. For what we have to keep in mind is that the mother and the unborn child are not like two tenants in a small house which has, by an unfortunate mistake, been rented to both: the mother owns the house. The fact that she does adds to the offensiveness of deducing that the mother can do nothing from the supposition that third parties can do nothing. But it does more than this: it casts a bright light on the supposition that third parties can do nothing. Certainly it lets us see that a third party who says »I cannot choose between you« is fooling himself if he thinks this is impartiality. If Jones has found and fastened on a certain coat, which he needs to keep him from freezing, but which Smith also needs to keep him from freezing, then it is not impartiality that says »I cannot choose between you« when Smith owns the coat. Women have said again and again »This body is my body!«

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 zauważa Mary Anne Warren, skądinąd podzielająca jej liberalny pogląd na aborcję:

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 jakiejś szkody. Równie wątpliwe jest to, czy mam moralne prawo wypędzić jakąś osobę z mojej posiadłości, jeżeli wiem, że czyniąc to, spowoduję jej śmierć¹⁷.

B. CIĄŻA NIEDOBROWOLNA

Stanowisko Judith Thomson

Innym przypadkiem aborcji, usprawiedliwianej nawet przez (umiarkowanych) konserwatyistów, 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).

and they have reason to feel angry, reason to feel that it has been like shouting into the wind. Smith, after all, is hardly likely to bless us if we say to him, »Of course it's your coat, anybody would grant that it is. But no one may choose between you and Jones who is to have it« (s. 53-54).

¹⁷ „The appeal to the right to control one's body, which is generally construed as a property right, is at best a rather feeble argument for the permissibility of abortion. Mere ownership does not give me the right to kill innocent people whom I find on my property, and indeed I am apt to be held responsible if such people injure themselves while on my property. It is equally unclear that I have any moral right to expel an innocent person from my property when I know that doing so will result in his death” (Warren 1973, s. 103).

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, odwrócona¹⁸ 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 i 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 sytuację¹⁹?

Odpowiedź Thomson nietrudno odgadnąć²⁰. 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

¹⁸ W oryginale budząca się osoba oznaczana jest również w dalszym ciągu przez zaimek *you*, który nie określa jej płci. Aby podkreślić sugerowaną przez Thomson analogię pomiędzy przedstawianą sytuacją a ciążą, przyjmuję jednak, że jest to kobieta (przyp. tłum.).

¹⁹ „You wake up in the morning and find yourself back to back in bed with an unconscious violinist. A famous unconscious violinist. He has been found to have a fatal kidney ailment, and the Society of Music Lovers has canvassed all the available medical records and found that you alone have the right blood type to help. They have therefore kidnapped you, and last night the violinist's circulatory system was plugged into yours, so that your kidneys can be used to extract poisons from his blood as well as your own. The director of the hospital now tells you, »Look, we're sorry the Society of Music Lovers did this to you – we would never have permitted it if we had known. But still, they did it, and the violinist is now plugged into you. To unplug you would be to kill him. But never mind, it's only for nine months. By then he will have recovered from his ailment, and can safely be unplugged from you.« Is it morally incumbent on you to accede to this situation?” (s. 48-49).

²⁰ „No doubt it would be very nice of you if you did, a great kindness. But do you have to accede to it? What if it were not nine months, but nine years? Or longer still? What if the director of the hospital says. »Tough luck. I agree. but now you've got to stay in bed, with the violinist plugged into you, for the rest of your life. Because remember this. All persons have a right to life, and violinists are persons. Granted you have a right to decide what happens in and to your body, but a person's right to life outweighs your right to decide what happens in and to your body. So you cannot ever be unplugged from him.« I imagine you would regard this as outrageous, which suggests that something really is wrong with that plausible-sounding argument I mentioned a moment ago”. – „Bez wątplenia byłoby bardzo uprzejmie z twojej strony, gdybyś tak postąpiła, byłaby to wielka przysługa. Ale czy *musisz* zgodzić się na nią? A co, gdyby nie trwało to dziewięć miesięcy, lecz dziewięć lat? Albo jeszcze dłużej? A co, gdyby dyrektor szpitala powiedział: »Fatalny pech, to prawda, ale musi Pani pozostać w łóżku, ze skrzypkiem podłączonym do Pani, już do końca życia. Proszę bowiem pamiętać: Wszystkie osoby mają prawo do życia, a skrzypkowie są osobami. To prawda, że i Pani ma prawo decydować o tym, co dzieje się z Pani ciałem czy też w Pani ciele, ale prawo do życia jakiejś osoby ma przewagę nad Pani prawem do decydowania o tym, co dzieje się z Pani ciałem czy też w Pani ciele. Tak więc nigdy nie będzie Pani można odłączyć od skrzypka.« Wyobrażam sobie, że uznałabyś to za oburzające, co pokazuje, że z tym sensownie brzmiącym argumentem, o którym wspomniałam przed chwilą, faktycznie jest coś nie w porządku” (s. 49).

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, zachowałiby 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 uczynił²¹.

Tak więc 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 jakiegokolwiek prawo. Podobne usprawiedliwienie – jak przyjmuje Thomson – można zastosować także do wielu przypadków przerwania niedobrowolnej ciąży, w których sytuacja ciężarnej kobiety jest w jakiejś mierze analogiczna do sytuacji porwanej ofiary z powiatki o skrzyпку: „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 powiatki o skrzyпку 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 z nich – zwanym *zarzutem ataku* – nawet jeżeli ten argument Thomson

²¹ „For we should now, at long last, ask what it comes to, to have a right to life. In some views having a right to life includes having a right to be given at least the bare minimum one needs for continued life. But suppose that what in fact IS the bare minimum a man needs for continued life is something he has no right at all to be given? If I am sick unto death, and the only thing that will save my life is the touch of Henry Fonda’s cool hand on my fevered brow. Then all the same, I have no right to be given the touch of Henry Fonda’s cool hand on my fevered brow. It would be frightfully nice of him to fly in from the West Coast to provide it. It would be less nice, though no doubt well meant, if my friends flew out to the West coast and brought Henry Fonda back with them. But I have no right at all against anybody that he should do this for me” (s. 55).

w odniesieniu do niektórych zabiegów aborcji jest słuszny, to tylko do bardzo nielicznych; w większości bowiem wypadków poddawany aborcji płód jest „usuwany” tylko w sensie eufemistycznym, naprawdę zaś atakowany i uśmiercany. Zgodnie z drugą obiekcją – będą ją nazywał *zarzutem zabójstwa pośredniego* – nawet zupełnie 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 szczególny obowiązek na jego biologicznych rodziców. Czwartym wreszcie zarzutem, wysuwającym 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 liberalnych wypowiedzi Thomson. Przyjrzyjmy się nieco dokładniej wymienionym obiekcom.

Argumenty przeciwko stanowisku Thomson

(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 życia²².

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:

²² „Even if a fetus has no right to the aid on which its life depends, this objection runs, its assumed right to life will stand in the way of many abortions. This is because many abortions are not simply the withdrawal of aid to which a fetus has no right. Many abortions are attacks against the fetus, and these attacks will violate its right to life” (Hall 2005, s. 406).

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 standardowe²³.

(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 przerywanie 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 – bardziej 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 i do pozbawienia go życia, usunięcia go także ze świata, na którym znalazł się wbrew woli swojej nosicielki (por. Gibson 1998, s. 7). Thomson odżegnuje się jednak stanowczo od takich idei:

Chociaż bronię dopuszczalności aborcji w niektórych przypadkach, nie bronię prawa do uśmiercania nienarodzonego dziecka. Te dwie rzeczy o tyle nietrudno 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. [...] Niektórzy ludzie będą rozczarowani tą cechą mojej argumentacji. Kobieta może być zupełnie zdruzgotana na myśl o dziecku, części jej samej, które odda do adopcji i którego nigdy już nie będzie widzieć ani słyszeć. Może więc pragnąć nie tylko, aby dziecko zostało od niej odłączone, lecz także, aby umarło. Niektórzy przeciwnicy aborcji skłonni są uważać to pragnienie za godne najwyższej pogardy – dowodząc tym samym swojej nieczułości w stosunku do czegoś, co jest z pewnością ogromnym źródłem rozpacz. Mimo to zgadzam się, że pragnienie śmierci dziecka nie jest pragnieniem, które komukolwiek byłoby wolno zaspokoić, gdyby się okazało, że można odłączyć dziecko, pozostawiając je przy życiu²⁴.

²³ „For the argument to be convincing, abortion procedures would have to be different from what they commonly are. The procedures would have to involve only the withdrawal of aid, a fact that would restrict abortions to procedures analogous to cesarean sections or induced labor. These abortions might involve greater cost, and risk, to the woman than standard procedures” (Hall 2005, s. 407).

²⁴ „While I am arguing for the permissibility of abortion in some cases, I am not arguing for the right to secure the death of the unborn child. It is easy to confuse these two things in that up to a certain point in the life of the

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 – zespół roszczeń, które może zgłaszać ten, kto posiada prawo do życia (lub które ktoś może zgłaszać w jego imieniu) – 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). Czemu 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 przecież Thomson programowo nie podważa zasadności tej decyzji – 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 jakimkolwiek osobnikowi ludzkiemu – prawa do wszelkich środków potrzebnych do życia, czyli „prawa do życia” zgodnego z tym jego przesadnie rozciągniętym rozumieniem, które Thomson (choćby w swym przykładzie z Fundą) 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, niż 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, a nie aby 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. Dostyc 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?

fetus it is not able to survive outside the mother's body; hence removing it from her body guarantees its death. But they are importantly different. I have argued that you are not morally required to spend nine months in bed, sustaining the life of that violinist, but to say this is by no means to say that if, when you unplug yourself, there is a miracle and he survives, you then have a right to turn round and slit his throat. You may detach yourself even if this costs him his life; you have no right to be guaranteed his death, by some other means, if unplugging yourself does not kill him. There are some people who will feel dissatisfied by this feature of my argument. A woman may be utterly devastated by the thought of a child, a bit of herself, put out for adoption and never seen or heard of again. She may therefore want not merely that the child be detached from her, but more, that it die. Some opponents of abortion are inclined to regard this as beneath contempt – thereby showing insensitivity to what is surely a powerful source of despair. All the same, I agree that the desire for the child's death is not one which anybody may gratify, should it turn out to be possible to detach the child alive" (s. 66).

Sama myśl, że prawa dzieci – i to zarówno prawa przypisywane im na mocy konwencji, jak i te, które posiadają one z 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 „dziecinnym” 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)²⁵. W obecnym kontekście szczególnie interesujące są dla nas prawa z drugiej grupy, które Feinberg określa jako „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 żadnego demagogicznego nadużywania języka można by je przyznać również płodom, 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 przydzielili 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 niesamodzielność, oprócz prawa do niebycia zabitym posiada również (nieabstrakcyjne) prawo do życiowego wsparcia i jeżeli ktoś jest zobowiązany, aby mu tego życiowego wsparcia użyć, 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

²⁵ Cytuję za: Davis D. S. 1997.

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 zrobić²⁶.

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 przyjmujemy, 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 ciążę²⁷, ta jej częściowa odpowiedzialność za ciążę nakładała na nią jeszcze dodatkową, szczególną odpowiedzialność 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, nienarodzonego człowieka w jej ciele? Bez wątplenia 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^{28?29}

²⁶ „But surely circumstances can thrust duties upon us, whether we accept them or not. A man who can swim has a moral duty to jump in to rescue one drowning, if he happens to be the only one near; and we should take a poor view of him if he pleaded in excuse: »I was just getting over a cold, and a wetting would have made it worse.« If the mother is the only person who can sustain life of the fetus (and in the present state of biological technology this is certainly the case), then, if the fetus has a right to life, it certainly looks as though that right creates a duty for the mother, as the only possible person capable of doing anything about it” (Benn 1983, s. 136).

²⁷ Szereg stopni odpowiedzialności za ciążę zestawia Joel Feinberg, który wyróżnia: „1. Pregnancy caused by rape (totally involuntary). 2. Pregnancy caused by contraceptive failure, where the fault is entirely that of the manufacturer or pharmaceutical company. 3. Pregnancy caused by contraceptive failure within the advertised 1 percent margin of error (no one’s fault). 4. Pregnancy caused by the negligence of the woman (or the man, or both). They are careless in the use of the contraceptive or else fail to use it at all, being unaware of a large risk that they ought to have been aware of. 5. Pregnancy caused by the recklessness of the woman (or the man, or both). They think of the risk but get swept along by passion and consciously disregard it. 6. Pregnancy caused by intercourse between partners who are genuinely indifferent at the time whether or not pregnancy results. 7. Pregnancy caused by the deliberate decision of the parties to produce it (completely voluntary)” (Feinberg 1986, s. 285-6).

²⁸ Na potrzebę przedyskutowania tego argumentu zwrócili mi uwagę członkowie Towarzystwa Filozofii Etycznej i Prawnej, którym ta praca została po raz pierwszy zaprezentowana.

²⁹ „Suppose a woman voluntarily indulges in intercourse, knowing of the chance it will issue in pregnancy, and then she does become pregnant; is she not in part responsible for the presence, in fact the very existence, of

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 ograniczają jego zakres:

Z pewnością nie ponosimy żadnej „szczególnej odpowiedzialności” za jakąś osobę, jeżeli – *explicite* lub *implicitie* – 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. Mogą oni chcieć wziąć za nie odpowiedzialność, ale mogą tego nie chcieć. I uważam, że jeśli wzięcie za nie odpowiedzialności wymaga dużych ofiar, to mogą odmówić³⁰.

Cytowane już wcześniej stwierdzenie, że rodzice nie ponoszą szczególnej odpowiedzialności za dziecko „z samej tylko racji biologicznego pokrewieństwa z dzieckiem”, w obecnym 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 się zwyczaj 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 kratkach³¹.

the unborn person inside? No doubt she did not invite it in. But doesn't her partial responsibility for its being there itself give it a right to the use of her body?" (1971, s. 57).

³⁰ „Surely we do not have any such »special responsibility« for a person unless we have assumed it, explicitly or implicitly. If a set of parents do not try to prevent pregnancy, do not obtain an abortion, but rather take it home with them, then they have assumed responsibility for it, they have given it rights, and they cannot now withdraw support from it at the cost of its life because they now find it difficult to go on providing for it. But if they have taken all reasonable precautions against having a child, they do not simply by virtue of their biological relationship to the child who comes into existence have a special responsibility for it. They may wish to assume responsibility for it, or they may not wish to. And I am suggesting that if assuming responsibility for it would require large sacrifices, then they may refuse” (s. 65).

³¹ „If the room is stuffy, and I therefore open a window to air it, and a burglar climbs in, it would be absurd to say, »Ah, now he can stay, she's given him a right to the use of her house – for she is partially responsible for his presence there, having voluntarily done what enabled him to get in, in full knowledge that there are such things as burglars, and that burglars burgle.« It would be still more absurd to say this if I had had bars installed outside my windows, precisely to prevent burglars from getting in, and a burglar got in only because of a defect in the bars” (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 na noszony płód – mogłaby ją przyjąć, ale nie musiała.

W opinii większości³² 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).

I dalej:

Moja intuicja podpowiada mi jednak, że X nie ma większego moralnego prawa, aby – czy to rozmyślnie, czy to w przewidywalnym rezultacie działania, którego mógłby uniknąć – dać życia osobnikowi Y, mającemu pełne prawa moralne, a potem odmówić czynienia tego, o czym z góry wiedział, że będzie to potrzebne do zachowania tego osobnika przy życiu, niż miałby, aby zawrzeć z pewną istniejącą osobą umowę, na mocy której mógłby zostać wezwany do ratowania życia tej osoby, a następnie odmówić uczynienia tego, do czego by go wezwano (s. 108).

Na podobnym stanowisku stoi również Beckwith w swojej polemice z Booninem³³ (podtrzymującym stanowisko Thomson). Wysuwa on jednak również pewien dodatkowy argument, wskazujący na równoległość pomiędzy prenatalną odpowiedzialnością matki a – czasem również mimowolną i niezawinioną – postnatalną odpowiedzialnością ojca:

Zgodnie z tym zarzutem, ciężarna kobieta ma szczególny obowiązek troszczenia się o jej nienarodzone dziecko. Obowiązek ten nie wynika z wyraźnego wyboru czy też zamiaru sprowadzenia na świat dziecka; wynika on raczej z faktu, że oddawała się pewnemu działaniu, współżyciu seksualnemu, które w naturalny sposób pociąga za sobą przewidywalne następstwo, jakim jest powołanie do istnienia zależnej ludzkiej istoty, wymagającej jej opieki. Skoro uważamy, że ojciec jest odpowiedzialny za utrzymanie dzieci po ich urodzeniu, nawet jeśli nie zamierzał spłodzić

³² Wyjątkiem jest tutaj Harry Silverstein [*On a Woman's Responsibility for the Fetus*, "Social Theory and Practice" 13 (1987), 104], który zajmuje w tej kwestii stanowisko „na lewo od Thomson”, argumentując, że ciężarna kobieta nie ma obowiązku udzielać płodowi życiowego wsparcia nawet w tym wypadku, gdy zaszła w ciążę wskutek jak najbardziej dobrowolnego współżycia płciowego, ponieważ wówczas jest wprawdzie odpowiedzialna za samo zaistnienie płodu, potrzebującego życiowego wsparcia, ale nie za to, że posiada on taką potrzebę.

³³ Zob. Boonin 2002.

potomstwa w wyniku seksualnego stosunku, to stąd wynika, że matka ma taki sam obowiązek przed ich urodzeniem³⁴.

Podsumujmy powyższe uwagi na temat przerywania ciąży niedobrowolnej. Stanowisku Thomson, usprawiedliwiającej w większości wypadków tego rodzaju aborcję, można ogólnie zarzucić, iż nie jest prawdą, jakoby usuwając płód poczęty niedobrowolnie, nie naruszało się przysługujących mu praw. Ta ogólna obiekcja rozszczepia się jeszcze na kilka (raczej komplementarnych niż konkurencyjnych) 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 niepo czytana – 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 (patrząc od strony kobiety) lub też jej przeprowadzanie (patrząc od strony lekarza) może być w ogóle usprawiedliwione, a jeżeli tak, to w jakich okolicznościach. Pytając o okoliczności usprawiedliwiające 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 przerywania ciąży, jest ciężkie lub poważne uszkodzenie płodu.

³⁴ „According to this objection, the pregnant woman has a special obligation to care for her unborn child. This obligation does not arise from explicit choice or intention to produce a child, but rather, it arises from the fact she engaged in an act, sexual intercourse, which is naturally ordered to result in the foreseeable consequence of the procreation of a dependent human being that requires her care. Because we hold the father responsible for child support for postnatal children even if he did not intend for his sexual encounters to result in offspring, therefore, it follows that the pregnant woman has the same obligation prenatally” (Beckwith 2006). Dalej zaś cytowany autor pisze: „Suppose a couple has a consensual sexual encounter that is fully protected by several forms of birth-control short of abortion (condom, the Pill, IUD, etc.), but nevertheless results in pregnancy. Instead of undergoing an abortion, the mother of the conceptus chooses to bring the pregnancy to term although the father is unaware of this decision. After the birth of the child the mother pleads with the father for child support. Because he refuses, she seeks legal action and takes him to court. Although he took every precaution to avoid fatherhood, showing that he did not wish to accept such a status, according to nearly all child support laws in the United States he would still be obligated to pay support precisely because of his relationship to this child”.

Aborcję przeprowadzaną z tego powodu nazywa się czasem aborcją „ze względów eugenicznych”. Z „eugeniką” wiążą się jednak nie najlepsze 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 ich 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 zadowolające 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 moralną – i może też powinno mieć odmienną kwalifikację prawną – zależnie od tego, czy chodzi o płód uszkodzony w stopniu ciężkim, czy tylko w poważnym. Czy jednak to 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 matki³⁵. Takie jest skrajne stanowisko konserwatywne³⁶. Z drugiej strony, jeżeli płód nie jest osobą, to na jakiej zasadzie jego unicestwie-

³⁵ Judith Jarvis Thomson z wielką mocą i pomysłowością argumentuje, że ta konkluzja jest błędna. Do jej argumentacji odnoszę się w dalszym ciągu tego artykułu.

³⁶ Chociaż konserwatyści na ogół zajmują takie stanowisko, nie jest jasne, czy powinni je zajmować. Jeżeli bowiem płód jest osobą, to bynajmniej nie jest jasne, czy dopuszczalne jest jego unicestwienie w celu uratowania matki. Dwie moralne zasady wspierają pogląd, że w takich wypadkach to raczej płód powinien pozostać przy życiu. Po pierwsze, czy w takiej samej sytuacji nie powinniśmy dać czegoś raczej osobie, która miała mniej, aniżeli tej, która miała więcej? Matka miała okazję żyć, natomiast płód nie. Musimy więc wybrać jedno z dwóch rozwiązań: albo dać matce dalszą możliwość życia, nie dając płodowi żadnej możliwości, albo dać płodowi pewną możliwość cieszenia się życiem, nie dając matce dalszej możliwości czynienia tego samego. Sprawiedliwość niewątpliwie każe nam wybrać to drugie. Po drugie, ponieważ płód ma przed sobą prawdopodobnie więcej życia niż matka, w rzeczywistości wprowadzamy więcej dóbr, przedkładając życie płodu

nie 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 aborcji³⁷.

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 dalszym 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 jedynie pierwszą.

nad życie matki. Stanowiska, które zalecam tutaj stronie konserwatywnej, nie należy utożsamiać z oficjalnym stanowiskiem katolickim. Kościół katolicki utrzymuje, że bezpośrednio zabicie płodu jest poważnym złem, nawet gdy nieuczynienie tego spowoduje śmierć *zarówno* matki jak płodu. Ten przewrotny sąd wartościujący nie jest składnikiem stanowiska konserwatywnego.

³⁷ „One of the interesting ways in which the abortion issue differs from most other moral issues is that the plausible positions on abortions appear to be extreme positions. For if a human foetus is a person, one is inclined to say that, in general, one would be justified in killing it only to save the life of the mother. Such is the extreme conservative position. On the other hand, if the foetus is not a person, how can it be seriously wrong to destroy it? Why would one need to point to special circumstances to justify such action? The upshot is that there is no room for a moderate position on the issue of abortion” (Tooley 1972, s. 58).

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 zdarza, a nawet nie może się zdarzyć. Niektórzy sądzą, że tak właśnie jest: definiując ciężkie uszkodzenie płodu w taki sposób, jaki zaproponowałem powyżej – tzn. jako uszkodzenie praktycznie wykluczające życie powyżej aksjologicznego minimum – nigdy nie da się zasadnie i odpowiedzialnie stwierdzić, że jakiś płód jest ciężko uszkodzony. Ci, którzy tak uważają, mogą uzasadniać swoje stanowisko dwojako. Jedni powiedzą, że żadna patologiczna cecha czy też grupa cech, 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, a więc w swoim dalszym życiu. 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 medycyny 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 należałoby ocenić selektywną aborcję płodów, o których dałoby się stwierdzić, że są nie tylko poważnie, lecz ciężko upośledzone, przy założeniu, że każdy ludzki płód, normalny czy nienormalny³⁸, posiada prawo do życia?

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

³⁸ Ktoś mógłby wprowadzić jeszcze zauważyć, iż przyjmując przynajmniej na próbę, że normalny ludzki płód ma prawo do życia, nie założyliśmy jeszcze, że także ciężko uszkodzony ludzki płód ma prawo do życia. Nasuwa się bowiem argument, że prawo do czegoś oznacza normalnie prawo do czegoś dobrego; nie mówimy wszak o prawie do cierpienia lub prawie do nędzy, chyba że chodzi o prawo *do wyboru* nędzy lub cierpienia, ale wtedy czymś dobrym jest sama możliwość wyboru. Także prawo do życia jest zatem normalnie prawem do pewnego dobra czy też „daru”, nie zaś prawem do zła lub brzemienia, jakim będzie życie dla ludzkiej osoby, w którą – jeżeli wszystko przebiegnie „pomyślnie” – rozwinię się ciężko uszkodzony płód. Czy jednak to znaczy, że ciężkie uszkodzenie płodu automatycznie pozbawia go prawa do życia? Nie ulega wątpliwości, że tego rodzaju obrona selektywnej aborcji byłaby próbą chybioną. Prawo do życia jest prawem do wszelkiego życia, nie tylko dobrego. Ciężko chora i bliska śmierci dorosła osoba nie traci prawa do życia tylko wskutek tego, że dalsze życie nie byłoby już dla niej dobre. Z uszkodzonym ludzkim płodem sprawa przedstawia się analogicznie, oczywiście, jeżeli założycy, że normalny ludzki płód – czy też po prostu ludzki płód jako taki – posiada prawo do życia.

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 nieznośnym brzemieniem, niż błogosławionym 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 to 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 znaczeniu 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 jednakże, 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 rwała niezdolność do podejmowania jakichkolwiek decyzji). Również ta fizyczna niemożliwość zrzeczenia się jakiegoś moralnego prawa jest cechą, która przysparza nam teoretycznych kłopotów. W odniesieniu do osobników, którzy posiadają zdolność podejmowania decyzji – a tym samym możliwość zrzecania 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 – posiadają 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 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 szczebel 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 mówiąc, 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 – *advance directive*), lecz także *dokonała* (explicite czy też implicite) 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, ale 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 posiada 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 też 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 tej 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 prawa 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 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 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 (zazwyczaj bezpowrotnie) 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 pogład 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 – do niej bowiem ten jest z założenia niezdolny – 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 posiadając 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; innymi słowy, w wypadku podmiotu, który kiedyś posiadał zdolność podejmowania decyzji i realizował tę zdolność w określonym stylu, decydujący za niego i dla niego reprezentant może uwzględniać ten jego *wcześniejszy styl dokonywania decyzji*. 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. Z tego punktu widzenia *idea obiektywnego interesu*³⁹ – jako podmiotowego czynnika, który warunkuje obowiązek zadośćuczynienia prawom podmiotu, niemogącego zrzec się swoich praw – może być też traktowana jako szczególna forma koncepcji decyzji zastępczej.

Powróćmy teraz do aborcji dokonywanej ze względu na ciężkie uszkodzenie płodu. Kwestię jej moralnej kwalifikacji na gruncie etycznej teorii przyznającej ludzkim płodom pełne prawo do życia 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 usuwanie ciężko upośledzonych płodów daje się usprawiedliwić, jeżeli ludzkim płodom – zarówno normalnym, jak upośledzonym – 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. Stanowisko 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

³⁹ Reprezentantem tej idei jest na przykład Michael Tooley w swoich późniejszych pracach, zawierających uwagi na temat pojęcia prawa. Jak zauważa Tooley w tych późniejszych analizach, niemal wszyscy zgodziliby się, że obowiązki odpowiadające prawom mają tryb warunkowy: obowiązują lub nie obowiązują zależnie od tego, czy po stronie podmiotu danego prawa zachodzi pewien dodatkowy stan rzeczy (poza tym, że ów podmiot posiada to prawo). Różnice zdań pojawiają się jednak, gdy trzeba określić, czym właściwie jest ten dodatkowy czynnik, współwarunkujący obowiązki nakładane przez prawa. Zgodnie z jednym poglądem jest nim interes podmiotu prawa: fakt, że osobnik A ma prawo do X, nakłada na innych obowiązek niepozbawiania go X, pod warunkiem, że posiadanie X jest zgodne z interesem A. Natomiast zgodnie z drugim poglądem tym uzupełniającym warunkiem byłby raczej wybór podmiotu prawa: fakt, że osobnik A ma prawo do X, nakłada na innych obowiązek niepozbawiania go X, jeżeli posiadanie X jest zgodne z wolą A, a więc jeżeli osobnik A nie zrzeka się X. Tooley uważa, że jeden i drugi pogląd napotyka trudności, i aby je ominąć, proponuje analizę bardziej złożoną. Zgodnie z jego propozycją zdanie „A ma prawo do X” należałoby uznać za równoznaczne ze zdaniem: „A jest tego rodzaju podmiotem, że posiadanie przedmiotu X może być w interesie A i albo (1) A nie jest zdolny do dokonania świadomego i racjonalnego wyboru, czy udzielić innym zezwolenia na pozbawienie go X, w którym to przypadku, jeżeli w interesie A jest nie być pozbawionym X, wówczas inni, już przez to samo, mają *prima facie* obowiązek nie pozbawiać A przedmiotu X, albo też (2) A jest zdolny do dokonania świadomego i racjonalnego wyboru, czy udzielić innym zezwolenia na pozbawienie go X, w którym to przypadku inni mają *prima facie* obowiązek nie pozbawiać A przedmiotu X wtedy i tylko wtedy, gdy A nie udzielił im zezwolenia na to, by to uczynili” (Por. Tooley 2010).

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 normalnym przypadkiem 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 opacznym – 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 dokonany osobiście przez ułomnego człowieka, w którego mógłby się rozwinąć 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 drugich.

Selektywna aborcja a utylityzm

Przejdźmy obecnie do drugiej kwestii, którą trzeba rozpatrzyć, aby w odniesieniu do normatywnych twierdzeń wiążących się z selektywną aborcją ocenić słusność 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 zapatrywanie jest nieuchronnym praktycznym następstwem wszelkich teoretycznych koncepcji, które odmawiają ludzkiemu płodowi statusu osoby i prawa do życia.

Niezróżnicowane zezwolenie na selektywną aborcję kojarzy się zazwyczaj z teorią utylityrystyczną. Choć jednak to częste skojarzenie jest w zasadzie trafne, stosunek utylityzmu do usuwania uszkodzonych płodów okazuje się bardziej złożony. Zgodnie z etyką utylityrystyczną naszym nadrzędnym obowiązkiem moralnym jest wytwarzać w świecie jak najwięcej dobra (utożsamianego już to ze szczęściem lub zadowoleniem, jak w klasycznym utylityzmie hedonicznym, już to ze spełnieniem pragnień, jak w utylityzmie preferencyjnym, już to z urzeczywistnianiem obiektywnych wartości życiowych, jak w utylityzmie idealnym). Zależnie od tego, jak rozumiemy owo „jak najwięcej”, ta naczelna norma utylityzmu 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, utylityści 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 obecne⁴⁰.

Stanowisko Hare'a sformułowane jest dosyć ostrożnie: nie „będzie to powód”, lecz „byłby to powód”: fakt jakiegokolwiek patologii płodu, nawet nie niweczącej jego szans na życie, które mimo wszystko opląca się przeżyć, byłby powodem do przerywania ciąży, gdyby zachodziły

⁴⁰ „If the present fetus is going to be miserably handicapped if it grows into an adult, perhaps because the mother had rubella, but there is every reason to suppose that the next child will be completely normal and as happy as most people, there would be reason to abort this fetus and proceed to bring to birth the next child, in that the next child will be much gladder to be alive than will this one” (Hare 1975, s. 213).

szczególne okoliczności: gdyby kobieta poddająca się aborcji chciała 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 już 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.

Przesłanką skłaniającą Hare'a do jego konkluzji jest wprawdzie nie tylko zasada maksymalizacji szczęścia, lecz także jego inna ulubiona zasada etyczna, mianowicie złota reguła. W ujęciu Hare'a do aborcji ze względu na upośledzenie płodu stosuje się „multilateralna” wersja tej reguły, nie ograniczająca się do binarnej relacji „ja – drugi” („nie rób drugiemu, co tobie nie miło”), ale uwzględniająca interesy wielu wchodzących w grę stron, czyli (rzeczywistych lub możliwych) osób, które w rezultacie rozważanej praktyki doznają jakichś korzyści lub strat:

Powinniśmy czynić innym dotykanym przez nasze czyny osobom, wszystkim razem wzięwszy, to, co chcielibyśmy, aby nam czyniono, gdybyśmy mieli być po kolei każdą z tych osób, w dowolnym porządku⁴¹. W tym przypadku, jeśli ciąża zostanie przerwana, zgodnie z tym scenariuszem nie otrzymuję żadnego życia w jednym z moich wcieleń, a otrzymuję szczęśliwe życie w drugim wcieleniu; jeśli zaś ciąża nie zostanie przerwana, otrzymuję nieszczęśliwe życie w jednym wcieleniu, a nie otrzymuję żadnego życia w innym. Tak więc powinienem wybrać przerwanie ciąży. Aby dojść do tego wniosku, *nie trzeba przyjmować, tak jak to uczyniliśmy, że obecny płód rozwinie się w osobę, która będzie bezwzględnie nieszczęśliwa*; wystarczy przyjąć, że widoki tej osoby na szczęście będą znacznie mniejsze, niż widoki pewnej późniejszej możliwej osoby, aby inne czynniki [...] schodziły na drugi plan⁴².

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. Nie ma nic szczególnego w zapłodnieniu tej właśnie komórki jajowej, jest jednak ważne, by w rezultacie powstała osoba posiadająca wartościowe życie. 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*

⁴¹ Przypis Hare'a: “Zob. C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, 1946), s. 547; D. Haslett, *Moral Rightness* (The Hague, 1974), rozdz. 3. Por. moją książkę *Freedom and Reason* (Oxford, 1963), s. 123” (Hare 1975).

⁴² „We are to do to the others affected, taken together, what we wish were done to us if we had to be all of them by turns in random order. In this case, by terminating this pregnancy, I get, on this scenario, no life at all in one of my incarnations and a happy life in the other; but by not terminating it, I get a miserable life in one and no life at all in the other. So I should choose to terminate. In order to reach this conclusion it is not necessary to assume, as we did, that the present fetus will turn into a person who will be positively miserable; only that that person's expectation of happiness is so much less than the expectation of the later possible person that the other factors [...] are outweighed” (s. 213; podkr. moje, W.G.).

niewielkie szanse na posiadanie wartościowego życia, wówczas bezpośrednim złem będzie niezastąpienie go noworodkiem, który ma na to większe szanse. W wielu jednak wypadkach te bezpośrednie względy będą miały mniejszą wagę od skutków ubocznych, wynikających z takiego postępowania⁴³.

Zgodnie z tą „koncepcją substytucji” – jak nazywa się czasem przedstawiony 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? Utylitarysty stojący na gruncie teorii największej sumy muszą chcąc nie chcąc przyznać, że w takich okolicznościach aborcji należy zakazać – że obowiązkiem przynajmniej *prima facie* ciążącym 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 do 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

⁴³ „In other words, foetuses and babies are, in terms of these principles, replaceable. If a woman knows that to conceive now would result in a handicapped child, while to conceive in three months would probably result in a normal child, many of us would support her decision to wait. There is nothing special about fertilizing this egg, but it is important that the outcome should be a person with a worth-while life. On the principles I have argued for, we ought (until we consider side-effects) to take the same view about the foetus and the baby. If the mother will have other children instead, it is not directly wrong to prevent this foetus or this baby surviving. If this foetus or baby has a poor chance of having a worth-while life, it will be directly wrong not to replace it by a baby with a better chance. But in many cases these direct considerations will be outweighed by the harmful side-effects of such an act” (Glover 1988, s. 142; podkr. moje, W.G.). Dalej zaś cytowany autor zwraca uwagę na niepokojące następstwo koncepcji świętości życia: „Any belief that a foetus is not in moral terms replaceable, and hence that abortion is directly wrong in a way that contraception is not, is in danger of generating socially disastrous consequences. The alternative view outlined here positively encourages abortion of all seriously abnormal foetuses. The view that the foetus has a right to life discourages such abortions with the result that the proportion of people who are genetically defective is higher than it might be. And, unless we believe in the acts and omissions doctrine, the argument against killing an abnormal foetus also enjoins us wherever possible to save a foetus from spontaneous abortion. Presumably medical technology will one day enable us to save many embryos and foetuses at present spontaneously aborted, A high proportion of these are likely to be grossly abnormal. Acceptance of views about the sanctity of the life of the foetus (unless combined with the acts and omissions doctrine) would in such circumstances commit us to a policy of drastically increasing the proportion of the population who are seriously abnormal)” (Glover 1988, s. 149).

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 utylitarным 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 i tylko poważnie uszkodzonych płodów, nawet jeżeli zakres tej moralnej akceptacji ograniczają przez jakieś warunki (w tym zwłaszcza przez wymóg zastępowalności). Trzeba przy tym wprowadzić zastrzec, że chodzi tutaj o poglądy *czysto* utylitarystyczne, nie zaś o tak często spotykane ujęcia mieszane, w których zasada rachunku dóbr jako metoda rozstrzygnięcia 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 niezróżnicowanego 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 nader liberalną konkluzję można z pewnymi zastrzeżeniami wysnuć z przesłanek utylitarystycznych, 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 niezycia – 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 utylitarne słuszną wszystko razem wzięwszy. Czy jednak to oznacza, że jeśli mimo wszystko pragniemy uniknąć tej logicznej – z ich punktu widzenia – konkluzji zwolenników utylitarystyki, nie mamy innego wyjścia, niż odwołać się do „embriologicznego kandyzmu”⁴⁴, tj. do poglądu przyznającego godność osoby i prawo do życia także ludzkim zarodkom i płodom?

⁴⁴ W sprawie „embriologicznego kandyzmu” por. Mauron, Baertschi 2004.

Takie czy inne prawa są racjami, które są w stanie „przebić” argumenty typu utylitarne, 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 (niekoniernie pejoratywnym) 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 przez niego pojęcie 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 aż nadto trzeźwej konkluzji utylitarystów nie musi tym samym postępować w sposób *niewłaściwy* (co nie znaczy, że postępuje w sposób jedynie właściwy). Jeżeli tylko będzie ona w stanie zapewnić urodzonemu dziecku wieloletnią, a czasem dożywotnią opiekę, dzięki której to upośledzone dziecko nie wyjdzie gorzej na jej prokreacyjnej decyzji – będzie miało życie co prawda nie najszcześniejsze, 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 – i kimś bliskim)⁴⁵, 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 wyniki analiz przeprowadzonych w tym rozdziale, 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 płodu jedynym konsekwentnym stanowiskiem w kwestii usuwania uszkodzonych płodów byłby pogląd, które bezwzględnie zabrania tego rodzaju praktyki, ani też to, że przy założeniu nieosobowości ludzkiego płodu jesteśmy zmuszeni zająć stanowisko, zgodnie z którym aborcja uszkodzo-

⁴⁵ Sformułowany w nawiasie warunek będzie jednak często spełniony. Jak zauważa jeden z autorów: „jeżeli rodzice widzą w swoim płodzie ich już istniejące dziecko, jak to nierzadko bywa z rodzicami, wówczas koncepcja uznająca selektywną aborcję za moralny obowiązek ma w sobie coś wysoce odrażającego: zabicie własnego dziecka nie może być traktowane jako obowiązek, chyba że dla samego dziecka bez wątpienia najlepiej jest umrzeć” („if parents see their fetus as their already existing child, as parents often do, the idea of regarding selective abortion as a moral duty seems highly repulsive: killing one’s child cannot be seen as an obligation unless it is undoubtedly in the best interest of the child to die”, Vehmas 2002, s. 59, tłum. moje, W.G.).

nych 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.

Bibliografia

- Beckwith F. J. (2006), *Defending Abortion Philosophically: A Review of David Boonin's A Defense of Abortion*, "Journal of Medicine & Philosophy" 31(2), 177-203.
- Benn S. I. (1983), *Abortion, Infanticide, and Respect for Persons* [w:] *The Problem of Abortion*, J. Feinberg (red.), Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 135-144.
- Boggio A., Corbellini, Gilberto (2009), *Regulating assisted reproduction in Italy: a 5-year assessment*, "Human Fertility" 12(2), 81-88.
- Boonin D. (2002), *A Defense of Abortion*, Cambridge University Press.
- Buchanan A., Brock D. W., Daniels N., Wikler D. (2000), *From chance to choice: Genetics and justice*, chapter 6, New York: Cambridge University Press.
- Callahan D. (2001), *Human Embryo Research: Respecting What We Destroy?*, "Hastings Center Report" 31(4).
- Curzer H. (2004), *The Ethics of Embryonic Stem Cell Research*, "Journal of Medicine & Philosophy" 29(5), 533-562.
- Davis D. S. (1997), *Genetic Dilemmas and the Child's Right to an Open Future*, "Hastings Center Report" 27(2), 7-15.
- Dworkin R. (1993), *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*.
- Feinberg J. (1980), *The Child's Right to an Open Future* [w:] *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, W. Aiken, H. LaFollette (red.), Totowa, NJ: Littlefield, Adams & Co.
- Feinberg J. (1986), *Abortion* [w:] *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, wyd. 2, T. Regan (red.), New York: Random House, 256-293.
- Foot Ph. (1967), *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, "Oxford Review" 5; [przed. w:] Foot Ph. (1978), *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley: University of California Press, 19-32.
- Fuscaldo G., Savulescu J. (2005), *Spare embryos: 3000 reasons to rethink the significance of genetic relatedness*, "Reproductive BioMedicine Online" 10(2), 164-168.
- Gibson S. (1998), *Abortion* [w:] *Encyclopedia of Applied Ethics*, vol 1, D. Callahan, P. Singer, R. Chadwick (red.), Academic Press.
- Glover J. (1977), *Causing Death and Saving Lives*, Harmondsworth.
- Green R. M. (1997), *Parental autonomy and the obligation not to harm one's child genetically*, "Journal of Law, Medicine & Ethics" 25(1), 5.
- Green R. M. (2001), *Determining Moral Status*, "American Journal of Bioethics" 2(1), 20-30.
- Hall T. (2005), *Abortion, the Right to Life, and Dependence*, "Social Theory & Practice" 31(3), 405-429.
- Hare R. M. (1975), *Abortion and the golden rule*, "Philosophy and Public Affairs" 4(3), 201-222.
- Kass L. R. (1979), *Making babies: revisited*, "Public Interest" 54, 32-60; [przed. w:] Pence (1998), 93-117.
- Kongregacja Nauki Wiary (1987), Instrukcja *Donum vitae*.
- Kongregacja Nauki Wiary (2008), Instrukcja *Dignitas personae*.
- Krimmel H. T. (1983), *The case against surrogate parenting*, "Hastings Center Report" 13(5), 35-39; [przed. w:] Pence (1998), 127-137.

- Lockwood M. (2005), *The moral status of the human embryo: implications for IVF*, "Reproductive BioMedicine Online" 10, sup. 1, 17-20.
- Marquis D. (1989), *Why Abortion is Immoral*, "Journal of Philosophy" 86(4), 183-202; [przed. w:] Pence (1998), 183-200.
- Murphy T. F. (2009), *Ethics and the prohibition of donor gametes in fertility medicine*, "Reproductive BioMedicine Online" 18, sup. 1, 60-67.
- Nelson L. J., Meyer M. J. (2005), *Confronting deep moral disagreement: the President's Council on Bioethics, moral status, and human embryos*, "American Journal of Bioethics" 5(6), 33-42.
- Noonan J. T., Jr. (1970), *An Almost Absolute Value in History* [w:] J. T. Noonan, Jr. (red.), *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 51-59.
- Ozar D. T. (1985) *The cause against thawing unused frozen embryos*, "Hastings Center Report" 15(4), 7-12.
- Papież Paweł VI (1968), Encyklika *Humanae vitae*, n. 12, "Acta Apostolicae Sedis" 60.
- Pence G. E. (red.)(1998), *Classic Works In Medical Ethics: Core Philosophical Readings*, Boston: McGraw-Hill.
- Pennings G. (2007), *The ethics of using embryos in research*, "Reproductive BioMedicine Online" 14, sup. 1, 92-97.
- President's Council on Bioethics (2002), *Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry*, Washington, D.C.: U. S. Government Printing 175; "Issues In Law & Medicine" 18(2), chapter 6, *The Ethics of Cloning-for-Biomedical-Research*; <http://www.bioethics.gov/reports/cloningreport/index.html>
- President's Council on Bioethics (2004), *Reproduction and Responsibility: The Regulation of New Biotechnologies*, Chapter 2: *Assisted Reproduction*; <http://www.bioethics.gov/reports/reproductionandresponsibility/chapter2.html>
- Robertson J. A. (1983), *Surrogate mothers: not so novel after all*, "Hastings Center Report" 13(5), 28-35; [przed. w:] Pence (1998), 138-150.
- Sagan A., Singer P. (2007), *The Moral Status of Stem Cells*, "Metaphilosophy" 38(2/3), 264-284.
- Savulescu J., Kahane G. (2009), *The Moral Obligation To Create Children With The Best Chance Of The Best Life*, "Bioethics" 23(5), 274-290.
- Scheffler S. (1982), *The Rejection of Consequentialism*, Revised Edition.
- Shaw D. M. (2008), *Moral Qualms, Future Persons, and Embryo Research*, "Bioethics" 22(4), 218-223.
- Slowther A. (2008) *Selection of embryos*, "Clinical Ethics" 3(2), 60-62.
- Steinbock B. (2006), *The Morality of Killing Human Embryos*, "Journal of Law, Medicine & Ethics" 34(1), 26-34.
- Steinbock B. (2007), *The science, policy, and ethics of stem cell research*, "Reproductive BioMedicine Online" 14, sup. 1, 130-136.
- Strong C. (1997), *The moral status of preembryos, embryos, fetuses, and infants*, "Journal of Medicine and Philosophy" 22(5), 457.
- Tännsjö T. (2007), *Who should bear the cost of IVF? In search of a just solution*, "Reproductive Bio-Medicine Online" 14, sup. 1, 149-157.
- Tauer C. (1997), *Bringing embryos into existence for research purposes* [w:] *Contingent Future Persons*, N. Fotion, J.C. Heller (red.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 171-189.
- Thomson J. J. (1971), *A defense of abortion*, "Philosophy and Public Affairs" 1(1), 47-66.
- Tooley M. (1972), *Abortion and Infanticide*, "Philosophy and Public Affairs" 2(1); [przed. w:] Peter Singer (red.)(1986), *Applied ethics*, Oxford: Oxford University Press (Oxford readings in philosophy), 57-85.

- Tooley M. (2010), *Abortion and Infanticide*, [przerobiona wersja artykułu:] Michael Tooley (1972), *Abortion and Infanticide*, "Philosophy and Public Affairs" 2(1).
- Vehmas S. (2002), *Is it Wrong to Deliberately Conceive or Give Birth to a Child with Mental Retardation?*, "Journal of Medicine & Philosophy" 27(1), 47-63.
- Warren M. A. (1973), *On the Moral and Legal Status of Abortion*, "The Monist" 57; [przed. w:] Feinberg J. (1983), *The Problem of Abortion*, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 102-116.
- Wasserstrom R. (1975), *The Status of the Fetus*, "Hastings Center Report" 5(3), 18-22.
- Wertheimer R. (1971), *Understanding the Abortion Argument*, "Philosophy and Public Affairs" 1(1), 67-95.