

Teresa Hołówka

O aborcji "sine ira et studio"

Etyka 43, 143-149

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O aborcji *sine ira et studio*

Spór o dopuszczalność aborcji podtrzymują sprzeczne twierdzenia na temat statusu istoty ludzkiej pojmowanej jako osoba i stanowiącej część wspólnoty ludzkiej, która przestrzega pewnych norm dotyczących ludzi. Centralną normą jest tu zakaz zabijania ludzi. Przedstawiciele stanowiska rygorystycznego twierdzą, że (1) w przypadku niepewności, każdy egzemplarz gatunku ludzkiego należy traktować jako bezwarunkowo upoważniony do nieprzerwanego istnienia biologicznego (*in dubio pro vita*); (2) organizm ludzki staje się osobą i członkiem wspólnoty moralnej od chwili zapłodnienia oocytu przez plemnik; (3) każdy przypadek rozmyślnego zniszczenia ludzkiego embrionu należy uznać za niewybaczalne zabójstwo. Przedstawiciele stanowiska liberalnego utrzymują, że (1) nie należy wprowadzać ustaw, których nie wspiera konsensus (*in dubiis libertas*); (2) organizm ludzki staje się członkiem wspólnoty moralnej w chwili narodzin; (3) przypadki zakończenia życia nie-osób należy traktować podobnie do zabijania nie-osób, tj. biorąc pod uwagę hierarchię podmiotów i motywy osoby działającej. Niestety, spór o dopuszczalność aborcji zwykle nie bierze pod uwagę stanowiska milczącej większości, która wydaje się uważać, że (1) organizm ludzki staje się członkiem wspólnoty moralnej wtedy, gdy jego centralny układ nerwowy podejmuje swoje funkcje, tj. ok. dwunastego tygodnia ciąży; (2) organizmowi ludzkiemu, który jeszcze nie ma statusu osoby, należy przypisać specjalny status, który przewyższa status zwierzęcia, lecz nie jest tożsamy ze statusem osoby. Wzięcie tych okoliczności pod uwagę musi skutkować akceptacją dla zakończenia życia płodów ludzkich wtedy, gdy występują poważne po temu przesłanki.

Spór o aborcję sprawia niekiedy wrażenie czysto semantycznej dysputy, w której strony posługują się pewnym kluczowym terminem w odmienny sposób, zarzucając sobie wzajem błąd w jego stosowaniu: „Człowiekiem jest się od momentu poczęcia” — „Ależ jak można mówić o «człowieku» w przypadku kilku komórek”; „Człowiekiem jest się od momentu narodzin” — „Ależ na jakiej podstawie odmawiać miana «człowieka» sześciomiesięcznemu płodowi; czego mu właściwie brakuje?” Sporu tego nie da się jednak rozstrzygnąć poprzez przywołanie potocznego uzusu — z punktu widzenia zwykłych językowych obyczajów obiekcje każdej ze stron są równie trafne. Bo też nie o potoczny uzus tu chodzi.

Nie chodzi również o ustalenie faktów: strony się co do nich zgadzają. Żadna nie zaprzecza temu, że coś, co powstaje w ciężarnej kobiecie, jest organizmem należącym do naszego gatunku. Żadna nie zaprzecza temu, że rozwój owego organizmu od zapłodnionej komórki jajowej do pełnej biologicznej dojrzałości, a także (o czym

się rzadziej wspomina) jego stopniowe starzenie się i obumieranie ma charakter ciągły, a nie dyskretny, i że nie podobna wskazać dwóch sąsiadujących ze sobą faz, które różniłyby się od siebie pod jakimś istotnym względem. Żadna wreszcie — po chwili namysłu — nie zaprzeczy temu, że potoczne nazwy, odnoszące się zarówno do organizmu („człowiek”), jak i do kolejnych etapów jego życia („płód”, „niemowlę”, „dziecko”, „dorosły”, „starzec”), są z natury rzeczy chwiejne i nieostre, i jeśli zachodzi taka potrzeba, musi się im wytyczać wyraźne granice poprzez specjalne postanowienia oraz umowy.

Strony żywią natomiast odmienne poglądy w kwestii, która jest główną osią sporu: którym spośród ludzkich organizmów we wczesnych fazach rozwoju winniśmy nadać *status* „człowieka” rozumianego jako *osoba* — jako członek wspólnoty moralnej, objęty respektowanymi w tej wspólnocie normami, z zakazem wzajemnego zabijania się na czele. Do niedawna nie było naglących powodów do wszczynania debat ani do podejmowania zbiorowych decyzji: aborcja, zwana „spędzaniem płodu”, stanowiła w cywilizacji zachodniej zjawisko marginalne. Grzeszna i wyjęta spod prawa, niosła ze sobą znaczne ryzyko — kobiety narażały się na kalectwo, utratę zdrowia, a niejednokrotnie wręcz własnego życia. Toteż postrzegano ją jako czyn desperacki; wzbudzała raczej niemą zgrozę niż oburzenie.

Lecz pojawiły się nowe metody przeprowadzania aborcji, obarczone ryzykiem równym, powiedzmy, ekstrakcji zęba, i zaczęły się one spotykać ze społecznym przyzwoleniem. Złożył się na to cały splot czynników, w którym główną rolę odegrało niewątpliwie słabnięcie wiary religijnej — zmierzch idei, że wszystko, co się dzieje (z organizmami ludzkimi w szczególności), dzieje się z woli i zamysłu Boga. Spektakularne sukcesy nauki oraz technologii wzniecały coraz śmielszą ambicję, by, kształtując ten świat, „brać sprawy w swoje ręce” i częściej zważać nie na to, co podoba się Bogu, lecz na to, co służy naszej pomysłowości. Postępująca sekularyzacja stopniowo „odczarowywała” i samo pojęcie „grzechu”, i jego dotychczas niewzruszalną więź z moralnością oraz prawem: czy rzeczywiście każdy grzeszny czyn jest złem, to znaczy wyrządza komukolwiek jakąś uchwytną krzywdę bądź szkodę? I czy nawet w zupełnie zwyczajnym życiu nie napotykamy wciąż sytuacji, w których trzeba wybierać nie między złem a dobrem, lecz między złem większym a złem mniejszym? I czy wybór zła mniejszego nie polega nieraz na dokonaniu czegoś, co święte księgi i ich interpretatorzy nazwali „grzechem”? I wreszcie, czy nie powinniśmy właśnie tego rodzaju sytuacji mieć na względzie, gdy układamy reguły, jakimi chcemy się kierować, tworząc moralną wspólnotę? W atmosferze kontestowania norm religijnych, a także narastającego sprzeciwu wobec podporządkowania im kodeksów etycznych i prawnych, wiele społeczeństw zalegalizowało aborcję. Mimo różnorodnych restrykcji stała się szybko dość rozpowszechnionym (a miejscami masowym) sposobem ucieczki przed narodzinami niechcianego dziecka. I dopiero wtedy rozgorzał spór.

Przystępując do omawiania zajętych w nim stanowisk, zwróćmy przede wszystkim uwagę na to, że choć formułowane czasem w trybie oznajmującym, nie są one

— wbrew mniemaniom niektórych uczestników i komentatorów — twierdzeniami, lecz *postulatami*, a wobec tego nie podlegają weryfikacji, lecz jedynie ocenie wedle kryteriów, jakie stosujemy do wszelkich propozycji: wedle ich celowości, przemawiających za nimi racji oraz ewentualnych następstw. Mówiąc krótko, kto ogniskuje spór o aborcję wokół „dociekania prawdy”, ten dopuszcza się logicznego wykroczenia.

Zwolennicy stanowiska rygorystycznego zgłaszają trzy postulaty:

1. by wtedy, gdy nie mamy pewności, jak potraktować dany egzemplarz organizmu ludzkiego, rozstrzygać zawsze na korzyść jego dalszej biologicznej egzystencji (*in dubio pro vita*),

2. by członkiem wspólnoty moralnej, czyli „osobą”, zostawał ludzki organizm od momentu zapłodnienia przez plemnik komórki jajowej,

3. by każdy przypadek zniszczenia go we wczesnych fazach rozwoju uznawać za niedające się usprawiedliwić zabójstwo — nawet wówczas, gdy niszczy się go, uniemożliwiając mu implantację w macicy i nawet wówczas, gdy niszczy się go, ponieważ kobieta nie ponosi odpowiedzialności za to, że powstał; ponieważ zagraża on jej życiu lub zdrowiu; ponieważ dotknięty jest ciężkimi anomaliami (w rodzaju bezmózgowia, cyklopii czy rozszczepu kręgosłupa).

W ślad za trzema decyzjami powinny iść nie tylko odpowiednie posunięcia legislacyjne — zakaz aborcji, obrotu spiralami i pigułkami *day after*, przeprowadzania badań prenatalnych, ale także gruntowna reforma dyskursu prawnego, publicznego i potocznego. Należy odstąpić od eufemizmów i „nazywać rzeczy po imieniu”, to jest pieczętować słownie podjęte postanowienia — nie mówić już o „zygotach”, „embrionach”, „płodach”, „aborcji”, „zapobieganiu ciąży”, lecz o „nienarodzonych ludziach”, „dzieciach poczętych” i „zabójstwach” czy wręcz „morderstwach”, popełnianych na „niewinnych osobach”.

Zdaniem proponentów rygoryzmu tylko tą drogą — zaliczając do „osób” organizmy ludzkie we wszelkiej postaci, od poczęcia do naturalnej śmierci, i nie zezwalając na jakiegokolwiek ingerencje, które mogłyby zniweczyć ich trwanie — zdołamy stawić skuteczny opór coraz bardziej wyrafinowanym zamachom na „świętość”, czyli nienaruszalność naszego życia. Nie sposób bowiem wyznaczyć innego *terminus a quo*: dzięki tymże samym technikom medycznym, które wymuszają rewizję dotychczasowych granic, wiemy obecnie, że w ciągu rozwojowym nie istnieje pomiędzy zapłodnioną komórką a noworodkiem żaden moment przełomowy, żaden punkt zwrotny, a wobec tego nie ma innego wyjścia, jak tylko zrównać status komórki ze statusem noworodka. Co więcej, dopuszczając wyjątki i uchylając bezwzględną ochronę tak zdefiniowanej „osoby”, stwarzamy precedensy i ryzykujemy scenariusz „równi pochyłej”. Zezwalamy na przykład na zabicie płodu z tytułu „ciężkich anomalii”. Któż zaręczy, iż obok bezmózgowia nie zacznie się tak kwalifikować braku dolnych kończyn, a skoro jest „ciężką anomalią” brak dolnych kończyn, to czemu nie ma nią być powiedzmy maskaronizm, a skoro maskaronizm, to dlaczego nie

zajęcza warga, aż w końcu dojdzie do uśmiercania wszystkich organizmów, które nie spełniają standardów estetycznych. Na razie do badań prenatalnych nikogo się nie przymusza, a dalsze losy płodu pozostawia w gestii zainteresowanych. Lecz czy badania takie nie wyzwalają presji, by na świat wydawać tylko zdrowe dzieci? I czy rodzina z dzieckiem obciążonym jakąś anomalią nie może już wkrótce stać się obiektem ostracyzmu i społecznego odrzucenia: „chcieliście tego, więc teraz sami sobie radźcie”. I czy są gwarancje, że nie spowoduje to ingerowania w rozrodczość i prawnych nakazów, aby zabijać płody, które przysporzą państwu kolejnych kosztownych obywateli specjalnej troski? Generalnie zawsze jest lepiej proponować reguły proste i bezwyjątkowe. Nie stwarzają one okazji do moralnych rozterek i rzadko prowokują do interpretacyjnych nadużyć, których skutki mogą okazać się katastrofalne.

Wszyscy oponenti tak zarysowanego stanowiska wysuwają zazwyczaj w odpowiedzi dwa kontrargumenty:

1. trudności, jakie napotykaamy, szukając jakiegoś momentu przełomowego w rozwoju organizmu ludzkiego od stadium zapłodnionego jaja do stadium noworodka, nie stanowią wystarczającej racji za tym, by wytyczać *terminus a quo* w punkcie, który zyskuje najmniejszą aprobatę członków wspólnoty moralnej,

2. scenariuszowi „równi pochyłej” da się zapobiec poprzez egzekwowanie przyjętych rozwiązań prawnych.

Część oponentów rygorystyki zajmuje stanowisko liberalne. Postulują oni:

1. by nie narzucać żadnych rozwiązań prawnych tam, gdzie najtrudniej dojść do konsensu (*in dubiis libertas*),

2. by członkiem wspólnoty moralnej, czyli „osobą”, zostawał organizm nadal w momencie narodzin, tj. żywego przyjścia na świat,

3. by przypadki zabijania organizmu ludzkiego niebędącego „osobą” traktować w sposób zbliżony do tego, w jaki traktujemy zabijanie organizmów nienależących do naszego gatunku — uwzględniać zarówno pewną hierarchię unicestwianych bytów, jak i rodzaj motywów, którymi tłumaczymy nasze postępowanie. Aborcję winniśmy uznać za czyn moralnie zły, ale usprawiedliwiony, a więc dopuszczalny, jeżeli dokonuje się jej z bardzo ważnych powodów — na przykład tych, o których niechętnie wzmiankują rzecznicy rygorystyki. W takich przypadkach należy odstąpić od penalizacji. Jeżeli natomiast aborcja miałaby dotyczyć organizmu, w którym nie funkcjonuje jeszcze centralny układ nerwowy — do 12 tygodnia ciąży — trzeba pozostawić ocenę wraz z decyzją indywidualnemu sumieniu; przede wszystkim sumieniu kobiety z uwagi na szczególną więź łączącą ją z płodem, a także na fakt, iż właśnie ona będzie musiała podołać większości obowiązków i wyrzeczeń towarzyszących prokreacji.

Ustanowienie momentu narodzin jako *terminus a quo* jest propozycją pragmatycznie bez zarzutu — dostarcza kryterium wyraźnego, zrozumiałego i — w przeciwieństwie do momentu poczęcia — dostrzegalnego gołym okiem. Jest to

także propozycja społecznie wyważona: ustala granicę dokładnie w tym miejscu, w którym zatrzymuje się powszechna zgoda. Nikt nie kwestionuje osobowego statusu noworodka; im dalej jednak zagłębiamy się w życie płodowe, tym więcej powstaje wątpliwości. Jest to wreszcie propozycja dobrze zakorzeniona w dotychczasowej tradycji i w utrwalonych językowych zwyczajach: wyliczaliśmy zawsze własny i cudzy wiek wedle daty urodzenia, nie wyprawialiśmy ceremonii pogrzebowych płodom, a tego, co je spotkało, nie nazywaliśmy „śmiercią”, lecz „poronieniem”. Toteż lansowane przez skrzydło radykalne reformy semantyczne nie wzbudzają entuzjazmu. Gdyby je bowiem konsekwentnie stosować, musielibyśmy zacząć się posługiwać dziwnym językiem, w którym na przykład zwrot „utrata bliskiej osoby” odnosiłby się do obumarłej ciąży, a zdanie „W łonach kobiecych umierają codziennie setki ludzi” opisywałoby zarówno skalę zabiegów aborcyjnych, jak i nie wszystkim znany fakt, iż około 20 procent zarodków nie rozwija się prawidłowo i zostaje wydalonych bez wiedzy ich nosicieli.

Bezwzględny zakaz zabójstwa organizmów ludzkich w najwcześniejszych fazach rozwoju wydaje się zwolennikom liberalizmu posunięciem niedostatecznie uzasadnionym na tle całego spektrum postaw, jakie zajmujemy w naszej wspólnocie moralnej wobec uśmiercania innych nie-osób. Oceniając takie przypadki, stosujemy wszak pewną gradację i różnicowanie. Część z nich uważamy za czyny indyferentne (np. pacnięcie uprzykrzonej muchy) lub przykre konieczności (np. zatłuczenie gotowej do ataku żmii). Część uznajemy za zło minimalnego kalibru (np. rozdeptanie ślimaka, który objada nam sałatę w ogrodzie i którego można by po prostu wyrzucić). Część kwalifikujemy jako zdecydowane zło, ale zło usprawiedliwione (np. zarżnięcie świni, której tłuszcz i mięso pozwoli nam przetrwać zimno); część zaś jako zło nieusprawiedliwione, lecz niepodlegające penalizacji (np. zabawy chłopców z żabami). Zdarzają się wreszcie przypadki, które z oburzeniem potępiamy i dla których żądamy prawnych zakazów (np. zastrzelenie hałaśliwego psa sąsiadów lub zagłodzenie starego i bezużytecznego konia). I choć nasze postawy wobec — jak to nazwał Porfiriusz — „substancji zmysłowych nierozumnych” — nie zawsze są zdecydowane i spójne, to jednak da się z nich wyłuskać ogólną dyrektywę: nie powinniśmy zabijać jakichkolwiek stworzeń *bez wystarczająco ważnych powodów*, a zwłaszcza tych stworzeń, z którymi łączy nas największe pokrewieństwo; stworzeń, z którymi potrafimy nawiązywać kontakt; stworzeń, z którymi możemy wieść wspólne życie. Dlaczego właściwie — zapytują liberałowie — z zakresu tej dyrektywy wyłączamy już z góry wszelkie organizmy ludzkie? Dlaczego mamy obejmować ich egzystowanie absolutną ochroną nawet wtedy, gdy niczego jeszcze nie odczuwają, gdy poza macierzystym organizmem błyskawicznie giną i gdy zaledwie co trzeci egzemplarz ma szansę na pomyślne przejście naturalnej selekcji? Kobiety przecież domagają się aborcji (rzecz charakterystyczna, jak najwcześniejszej) *z powodów zazwyczaj dużo ważniejszych* niż np. predylekcja większości z nas do potraw mięsnych, która sprawia, że sankcjonujemy masowy ubój drobiu, trzody i bydła, albo przyjemność, jaką czerpią pewne

osoby z tropienia i zabijania pewnych nie-osób, którą uważamy za wystarczającą podstawę do zalegalizowania sportowego łowiectwa. Dlaczego nie wolno odebrać życia zarodkowi lub embrionowi, chociaż wolno, powiedzmy, cielęciu lub lwicy? Rygoryści głoszą, iż tylko życie ludzkie jest „święte”, czyli nienaruszalne. Hasło takie wywołuje oczywiście aprobatę tych członków naszej wspólnoty moralnej, którzy są głęboko przeświadczeni, że tylko organizmy ludzkie zostały stworzone na obraz i podobieństwo Boga oraz obdarzone nieśmiertelnymi duszami, i że dysponować ich życiem — w przeciwieństwie do życia innych organizmów — może wyłącznie sam Stwórca. Ci jednak, którzy owych przekonań nie podzielają — a jest ich w naszej wspólnocie moralnej coraz więcej — sądzą raczej, że bezwarunkowy zakaz zabijania zarodków i embrionów przy jednoczesnym przyzwoleniu na zabijanie cieląt i lwic stanowi wyraźne odstępstwo od zasady równej miary. A ponieważ nie sposób liczyć tu na dojście do konsensu, powinniśmy — jeśli nie chcemy przekształcać wspólnoty moralnej wbrew woli wielu jej członków we wspólnotę religijną — powstrzymać się w przypadku aborcji zarodków i embrionów od rozstrzygnięć legislacyjnych i pozostawić ich los w rękach osób zainteresowanych.

Przyjęcie stanowiska liberalnego prowadzi jednak do innego — i chyba bardziej bulwersującego — naruszenia równej miary: zatrucie i wydobycie, dajmy na to, sześciomiesięcznego płodu z „ciężkimi anomaliami” byłoby niepenalizowanym, bo dopuszczalnym zabiciem organizmu o statusie mniej więcej takim, jak status jakiegokolwiek ssaka, podczas gdy uśmiercenie go w chwilę po urodzeniu kwalifikowałoby się jako jedno z najcięższych przestępstw — jako zabójstwo osoby. Nie są to bynajmniej konsekwencje wydumane: istnieją już szpitale, gdzie w jednym skrzydle dokonuje się późnych aborcji, a w drugim ratuje z użyciem respiratorów i inkubatorów znajdujące się w tym samym stadium rozwoju wcześniaki.

Toteż oponenci rygoryzmu szukają na ogół jakiegoś stanowiska umiarkowanego, którego przyjęcie nie pociągałoby za sobą moralnych i społecznych absurdów, a zarazem dopuszczałoby aborcję w sytuacjach dramatycznych. Głównym bowiem źródłem sprzeciwu wobec pozycji rygorystycznej — a w naszej wspólnocie ów sprzeciw dominuje, na co wskazują wielokrotne badania opinii publicznej — jest repulsja, jaką wzbudza idea, by przymuszać bliźnich do zachowań heroicznych. Kobieta, która postanawia donosić ciążę, choć uniemożliwi jej to chemioterapię nowotworu; dziewczyna, która nie chce zabić organizmu pochodzącego ze zbrojowego gwałtu; matka kilkorga dzieci, która decyduje się urodzić kolejne, wiedząc, że będzie ono potrzebować całodobowej opieki i nigdy nie nawiąże kontaktu z rodzeństwem; bezrobotna singielka, która rozstrzyga *pro vita*, mimo iż została właśnie poinformowana, że po porodzie straci także i dach nad głową — są to w powszechnym odczuciu przykłady postępowania *supererogatoryjnego*, pełnego samozaparcia i poświęcenia, wykraczającego poza powinności. Czyny tego rodzaju można podziwiać, zalecać, stawiać za wzór, ale nie można ich od nikogo wymagać czy tym bardziej narzucać ich za pomocą instrumentów prawnych. Nie chcielibyśmy

Ten Inny, czyli jak (nie) filozofować młotem i toporem

Ryszard Kapuściński, *Ten Inny*, Warszawa, Wydawnictwo „Znak” 2006, s. 75

Postaci zmarłego w 2007 roku Ryszarda Kapuścińskiego nie trzeba przybliżać. Ów wybitny reportażysta w latach, kiedy Europę przecinała żelazna kurtyna, przybliżał nam — zamkniętym po jej wschodniej stronie — kraje odległe geograficznie i kulturowo, ich problemy, toczące się w nich wojny, ale również, a nawet przede wszystkim, ludzi je zamieszkujących — odmiennych od nas na wiele sposobów, a jednocześnie nam bliskich, tak samo radujących się, cierpiących, próbujących przeżyć w świecie, który nie zawsze i nie wszystkim sprzyja. Można powiedzieć, że Kapuściński uchylał rąbka owej ideologicznie wzniesionej kurtyny i ukazywał nam świat, który ona przesłaniała. Zresztą żywy styl jego książek nadal uobecnia tamte czasy, dramaty ludzi uwikłanych w polityczne konflikty, miasta i wsie palone słońcem tropików bądź smagane mroźnym syberyjskim wiatrem.

W odmiennej jednakże roli prezentuje się Kapuściński przy okazji lektury wydanej w 2006 roku przez krakowskie wydawnictwo „Znak” książki *Ten Inny*. Przede wszystkim nie jest to reportaż, lecz zbiór sześciu wykładów poświęconych... właśnie Innemu — przedstawicielowi obcej kultury, wyznającemu być może innego boga lub bogów, czarnemu, żółtemu bądź czerwonemu — a także temu, jak my, Europejczycy, postrzegamy jego odmienność i — zwrotnie — jak on widzi naszą inność.

Problem ważki we współczesnym świecie. Od 2001 roku jesteśmy świadkami wojny między odmiennymi kulturami, toczonej — przynajmniej po części — o prawo do zachowania własnej tożsamości i tradycji. Z drugiej zaś strony ów tytułowy Inny nie mieszka już na krańcach znanego nam świata, on jest już tu, za rogiem, w sąsiednim domu, i naszym obowiązkiem jest wyjść mu naprzeciw, przywitać, ugościć.

Żyjemy w świecie wielokulturowym — mówi autor — w którym różnorakie tradycje, szczególnie w wielomilionowych aglomeracjach (których jest coraz więcej, i to wcale nie tylko w krajach najbogatszych), zderzają się z sobą, splatają, wchodzą w różne interakcje, od wrogości, przez izolację, po współpracę. Ów Inny, wychowany w odmiennej tradycji, mający różną od mojej hierarchię wartości, częstokroć fanatycznie przywiązany do owej hierarchii, jest bytem przepelnionym emocjami, które w każdej chwili mogą wybuchnąć przy niewłaściwym podejściu, arogancji i niewrażliwości. Taki świat, świat kulturowych zderzeń, świat, w którym my żyjemy, jest beczką prochu, którą niezwykle łatwo jest podpalić.

Tymczasem ów Inny powinien być moim partnerem. Najjaśniej autor pokazuje to na przykładzie własnego doświadczenia jako reportażysty: „Gatunkiem, który staram się uprawiać, jest literacki reportaż oparty na doświadczeniach wieloletnich podróży po świecie. Każdy reportaż ma wielu autorów i tylko dawno przyjęty zwyczaj powoduje, że tekst podpisujemy jednym nazwiskiem. W rzeczywistości jest to — być może — najbardziej zbiorowo,