

# Mateusz Klinowski

---

## O niemoralności aborcji : koherencja przekonań, biologiczne człowieczeństwo i słuszne interesy

---

Diametros nr 16, 10-40

---

2008

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## O niemoralności aborcji. Koherencja przekonań, biologiczne człowieczeństwo i *słuszne* interesy

*Mateusz Klinowski*

### 1. Wprowadzenie

Odpowiedź na pytanie o zakres prawnej ochrony życia zarodka i płodu w łonie matki wciąż budzi kontrowersje. Większość z tych kontrowersji ma swoje źródło w nieredukowalnie politycznym charakterze proponowanych rozstrzygnięć. Ich podstawą są bowiem ścierające się społeczne emocje, nastroje oraz ich wyczucie przez aktualnego ustawodawcę. Znaczenie zyskują w pierwszej kolejności wartości, którym członkowie społeczeństwa w swej większości skłonni są przyznać szczególny prymat. Fakty naukowe, czy teoretyczne ustalenia, których przedmiotem są społecznie akceptowane reguły moralności, schodzą na plan dalszy, większą rolę odgrywając dopiero w procesie uzasadnienia konkretnych decyzji prawodawczych. Można zatem powiedzieć, że spór o aborcję toczy się na dwóch różnych płaszczyznach: (i) płaszczyźnie politycznej, gdzie ustalane są priorytety społecznych celów i wartości, a rezultat tych ustaleń w warunkach demokracji zawsze jest prowizoryczny; (ii) płaszczyźnie filozoficznej, gdzie chodzi przede wszystkim o uzasadnienie rozstrzygnięć z płaszczyzny politycznej.

W niniejszej pracy całkowicie pominię kwestie polityczne. Moim zamiarem nie jest bowiem rozstrzygnięcie, które cele i wartości przeważają albo powinny przeważać. Interesuje mnie natomiast filozoficzny aspekt sporu o prawną dopuszczalność (=legalność) przerywania ciąży. A w szczególności pytanie, na jakiej podstawie zabieg ten uznaje się za niemoralny?

Przeciwnicy legalizacji przerywania ciąży wydają się posługiwać dwiema odmiennymi strategiami uzasadnienia własnego stanowiska. Strategia pierwsza polega na próbie wykazania, że przerywanie ciąży jest *społecznie szkodliwe*. O niemoralności aborcji przesądzają więc jej potencjalne konsekwencje, wśród których najczęściej wymienia się: spadek liczby dzieci, promocję nieodpowiedzialnych postaw, czy wreszcie tzw. „syndrom poaborcyjny”. Mimo, że wszystkie te zagrożenia rzeczywiście wydają się poważne, główna wada tej strategii polega na tym, że bez należytego uzasadnienia zakłada ona istnienie powiązań przyczynowych, których prawdziwość należałoby dopiero wykazać. Wymaga ona zatem uzupełnienia przez odpowiednie dane empiryczne, albo chociaż przez wiarygodne teorie

społeczne, których śladu próżno szukać w publicznych wypowiedziach przeciwników przerywania ciąży<sup>1</sup>.

Z drugiej strony, nie ulega wątpliwości, że zakaz aborcji sam pod wieloma względami jest społecznie szkodliwy<sup>2</sup>. Dobry przykład stanowi tu podziemie aborcyjne – zjawisko to nie tylko naraża zdrowie decydujących się na aborcję kobiet, ale uderza również w kolektywne interesy całego społeczeństwa. Dostępność nielegalnych zabiegów ginekologicznych ma przecież swoją cenę, wyrażoną nie tylko w kwocie niepobranego podatku od działalności gospodarczej. Moralnie dwuznaczny wydźwięk tej sytuacji wysyła niekorzystne sygnały do uczestników życia społecznego i prowadzi do obniżenia standardów etycznych wśród tych, na których moralności powinno wszystkim skądinąd zależeć, tj. lekarzy. W ostatecznym bilansie zysków i strat związanych z legalnością aborcji duże znaczenie ma również indywidualne prawo każdej kobiety do dysponowania swoim własnym ciałem. Zbyt daleko posunięte ograniczenie możliwości przerywania ciąży z pewnością będzie je naruszać, co samo może być odczytane jako naruszenie reguł moralności<sup>3</sup>.

Biorąc pod uwagę konsekwencje legalności i nielegalności aborcji, wiele wskazuje na to, że niewątpliwe i negatywne konsekwencje braku prawnej dopuszczalności aborcji przeważają nad niepewnymi zyskami płynącymi z zakazu. W takim razie, dowód niemoralności zabiegów przerywania ciąży oparty jedynie na ocenie ich konsekwencji społecznych ma nikłe szanse powodzenia.

Druga ze wspomnianych strategii zamiast na konsekwencjach, koncentruje się na obowiązkach. Jej istotę stanowi stwierdzenie, że wszystkich nas obejmuje, potwierdzony zresztą w polskim ustawodawstwie, obowiązek ochrony życia ludzkiego, którego jednym z przejawów jest zarówno zarodek, jak i płód. Przeciwnik aborcji doda przy tym, że posiadane przez nas obowiązki względem życia zawsze biorą górę nad ewentualnymi następstwami ich wypełnienia. A ewentualna społeczna szkodliwość całkowitego prawnego zakazu aborcji jest po prostu koniecznym do poniesienia kosztem przyjęcia określonej perspektywy moralnej (perspektywy etyki obowiązku). W takim razie, dyskusja o aborcji angażuje nas w spór metaetyczny, którego rozwiązanie znów ma charakter decyzji politycznej w powyżej zdefiniowanym sensie. Przeciwnik przerywania ciąży nie tylko musi wykazać istnienie generalnego obowiązku ochrony życia, ale także powinien wyja-

---

<sup>1</sup> Bogatym źródłem literatury poświęconej uzasadnieniu niemoralności aborcji jest przykładowo portal <http://www.catholiceducation.org>

<sup>2</sup> Por. Pietrzykowski [2005] s. 283-291.

<sup>3</sup> Por. Warren [1998] s. 35; Gibson [2004].

śnić, z jakich powodów to właśnie etyka obowiązku stanowi uprawniony sposób patrzenia na moralność. Na tej podstawie członkowie społeczeństwa muszą podjąć decyzję, którą z konkurencyjnych perspektyw etycznych są oni skłonni zaakceptować, a także ocenić, jakie ewentualne trudności się z tym łączą<sup>4</sup>.

Jednak to nie wszystko. Przeciwnicy legalizacji przerywania ciąży często zapominają, że nawet jeżeli zgadzamy się, iż mamy obowiązek ochrony życia bez względu na konsekwencje, nie przesądza to w sposób automatyczny o prawnym zakazie aborcji. Wszelkie prawne regulacje są bowiem zawsze wypadkową ścierania się interesów, uprawnień oraz obowiązków wielu różnych stron. A obowiązki względem pewnych podmiotów mogą ustępować obowiązkowi względem innych. Dlatego też, choć zabicie człowieka w obronie koniecznej stanowi naruszenie obowiązku ochrony życia, zgadzamy się, iż jest to naruszenie usprawiedliwione.

Tym tropem idzie J. J. Thomson, za pomocą szeregu sugestywnych przykładów pokazując, że prawo do życia nie ma absolutnego charakteru, zaś odebranie życia może być usprawiedliwione różnymi względami. W tym także cielesną autonomią<sup>5</sup>. Wynika stąd, że dla uzasadnienia zakazu przerywania ciąży nie wystarczy wykazać, że posiadamy obowiązki wobec płodu, choćby i najdonioślejsze. Ponieważ posiadamy także obowiązki względem matek, urodzonych już dzieci, członków społeczeństwa, czy własnego państwa, wszystkie one muszą być wzięte pod uwagę przy podejmowaniu generalnej decyzji o prawnym zakazie, bądź dozwoleniu na przerywanie ciąży. Przeciwnik aborcji musi więc pokazać, że obowiązki względem płodu (i korelujące z nimi prawo do życia płodu) dominują nad pozostałymi. I że naruszenie prawa do życia płodu nie może zostać usprawiedliwione. A tego, zdaniem Thomson, nie jest on w stanie zrobić. W takim razie, w ostatecznym rozrachunku zakaz aborcji nie tylko może okazać się w niewystarczający sposób usprawiedliwiony, ale także bardziej szkodliwy, w sensie liczby i wagi naruszanych obowiązków, niż jego brak. A przez to stanowić moralne zło nawet na gruncie etyki pojmowanej deontologicznie.

Oczywiście trudno liczyć na powszechną zgodę, któremu z obowiązków i praw (prawa do życia płodu czy autonomii cielesnej matki) należy przyznać priorytet nad pozostałymi. Przeciwnicy legalności aborcji zakładają, że ochrona życia zarodka (płodu) jest priorytetem, a towarzyszy temu często motywacja religijna. Zwolennicy szerszej dostępności do zabiegów przerywania ciąży wskazują z kolei, że ważniejsze niż życie zarodka są interesy ludzi już dorosłych, zdolnych do

---

<sup>4</sup> Ich przystępne streszczenie znajduje się np. w: Davis [1998].

<sup>5</sup> Thomson [1971]: „[...] the right to life consists not in the right not to be killed, but rather in the right not to be killed unjustly.”

odczuwania bólu i cierpienia<sup>6</sup>. Mamy tu zatem do czynienia ze sporem o społeczną ocenę faktów moralnych (istnienie praw oraz obowiązków, ich hierarchia, stopień ich naruszenia) oraz o jej wyraz w działaniach ustawodawcy.

## 2. Argument z koherencji przekonań moralnych

Analizując drugą strategię uzasadnienia niemoralności aborcji do tej pory koncentrowałem się na problemie uzasadnienia przewagi obowiązku ochrony życia ludzkiego przed urodzeniem albo nad potencjalnie szkodliwymi konsekwencjami jego wypełnienia, albo też nad innymi obowiązkami. Dla argumentu przeciwnika legalności aborcji pierwszorzędne znaczenie ma jednak pokazanie, że obowiązek ochrony życia płodu w ogóle istnieje<sup>7</sup>. Co więcej, jeżeli zależy mi na perswazyjnej sile własnych argumentów, spoczywa na nim ciężar podania uniwersalnie akceptowalnych powodów istnienia owego obowiązku. W grę wchodzić będą wyjaśnienia odwołujące się do ogólnych i powszechnie podzielanych poglądów na temat moralności.

Spróbujmy krok po kroku zrekonstruować stanowisko osoby, która w oparciu o obowiązek ochrony życia zarodka (płodu), argumentuje, że zabieg przerywania ciąży jest niemoralny. Na pierwszy rzut oka sprawa wydaje się dosyć prosta. Punktem wyjścia jest fakt powszechnej akceptacji generalnego obowiązku ochrony ludzkiego życia. Następnie, w oparciu o niekontrowersyjną zasadę dotyczącą ferowania moralnych ocen, którą nazywać będę „zasadą konsekwencji”, obowiązek ten zostaje rozciągnięty na zarodek i płód.

ZK ZASADA KONSEKWENCJI. Jeżeli postanawiasz w określony sposób traktować indywiduum  $\alpha$  (np. zgadzając się, że masz w stosunku do  $\alpha$  określone obowiązki), to, jeżeli jakieś indywiduum  $\beta$  jest tożsame z  $\alpha$  pod względem *cech istotnych z punktu widzenia moralności*, powinieneś jednakowo traktować również  $\beta$  (np. zgadzając się, że i w stosunku do  $\beta$  posiadasz te same obowiązki)<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Pod wpływem Thomson [1971] część badaczy zagadnienie zakazu przerywania ciąży traktuje wprost jako problem ustalenia zakresu poświęceń nakazywanych przez prawo. Ich zdaniem, ponieważ zakaz aborcji zmusza do moralnego heroizmu w stopniu, który nie byłby akceptowany przez większość w odniesieniu do samego siebie, odstępianie od bezwzględnego obowiązku ochrony życia znajduje uzasadnienie.

<sup>7</sup> Choć, jak podnosi Thomson [1971], samo to nie wystarczy, gdyż prawa zarodka czy płodu to jedno, a dopuszczalna, w świetle praw innych indywiduów, forma ich ochrony, to coś zupełnie innego.

<sup>8</sup> Zasadę konsekwencji potraktować można jako wersję formalnej zasady sprawiedliwości, zwanej również *zasadą równości* – indywidua równe sobie (pod *istotnymi względami*) muszą być traktowane

Sprzeciw wobec aborcji opiera się zatem na zarzucie stosowania podwójnych moralnych standardów w odniesieniu do zarodka (płodu) z jednej strony i dorosłego człowieka (czy dziecka) z drugiej. Przy czym, zarzut ten będzie uprawniony jedynie wtedy, gdy zostanie wykazane *moralnie istotne* podobieństwo pomiędzy zarodkiem i dorosłym człowiekiem.

Nim jednak do tego przejdziemy, zastanowienia wymaga jeszcze jedna kwestia. Mianowicie, w jaki sposób należy rozumieć obowiązek, o którym mówi przeciwnik przerywania ciąży? Czy jest to obowiązek prawny, czy też jakiś inny? Przyjmijmy, że rozumowanie uzasadniające niemoralność aborcji wygląda następująco:

Ab1  $\alpha$  ma obowiązek ochrony życia człowieka.

Ab2 Płód jest człowiekiem (choć jeszcze nie urodzonym)<sup>9</sup>.

---

Ab3  $\alpha$  ma obowiązek ochrony życia płodu.

Na pierwszy rzut oka wszystko wydaje się być w porządku – prawdziwość Ab1, Ab2 oraz ZK wydaje się prowadzić do prawdziwości Ab3. Lecz spojrzmy na identyczne w formie rozumowanie:

Nas1  $\alpha$  ma obowiązek wypłaty odszkodowania dziecku poszkodowanego.

Nas2 Płód jest dzieckiem poszkodowanego (choć jeszcze nie urodzonym).

---

Nas3  $\alpha$  ma obowiązek wypłaty odszkodowania płodowi.

Skoro oba rozumowania są formalnie identyczne, do przyjęcia Nas3 powinna wystarczyć prawdziwość ZK, Nas1 i Nas2. Tymczasem jest inaczej! Utało się bowiem, że akceptacja Nas3 wymaga czegoś jeszcze.

Doktrynie prawa cywilnego znana jest koncepcja *nasciturusa* – nienarodzonego dziecka, które w określonych warunkach może stać się przedmiotem obowiązków. Ich nabycie zawsze ma jednak charakter warunkowy – obowiązki te ulegają aktualizacji pod warunkiem, że dziecko urodzi się żywe<sup>10</sup>. Zatem, akcep-

---

w dokładnie ten sam sposób. Można ją również interpretować w duchu „złotej zasady” (ang. *golden rule*), o której w kontekście aborcji pisał R.M. Hare [1975].

<sup>9</sup> Od tego miejsca w tekście będę posługiwał się terminem „płód” w znaczeniu: „organizm ludzki przed urodzeniem”, ponieważ rozróżnienie na zapłodnioną komórkę jajową, zarodek i płód nie ma znaczenia w kontekście dalszych rozważań, w szczególności, nie wpływa na ocenę omawianego argumentu przeciwnika aborcji.

<sup>10</sup> Por. orzeczenia Sądu Najwyższego z 7.10.1971 r. i 30.11.1987 r.

tacja Nas3 wymaga nie tylko prawdziwości ZK, Nas1 i Nas2, ale również przyjęcia dodatkowej przesłanki mówiącej o żywym urodzeniu się płodu. Oczywiście trudno zakładać, że przesłanka taka wchodzi w skład argumentu przeciwnika aborcji. Osoba sprzeciwiająca się przerywaniu ciąży z całą pewnością nie twierdzi, że obowiązek ochrony życia płodu jest warunkowy, zależny od tego, czy płód urodzi się żywy. Wprost przeciwnie – jego zdaniem obowiązek ten jest bezwarunkowy, absolutny. Ma więc na myśli zupełnie inny rodzaj obowiązku, niż te, z którymi mamy do czynienia w przypadku *nasciturusa*. Warunkowość tych ostatnich wynika ze względów praktycznych. Uprawnienia, które im odpowiadają, najczęściej nabywane są przez indywidua uznawane za zdolne do czynności prawnych. A charakter tych uprawnień uzależniony jest od możliwości aktywnego kształtowania za ich pomocą stosunków społecznych.

W przypadku aborcji podstawowe znaczenie mają oceny i intuicje o charakterze moralnym, nie zaś konwencje i uprawnienia wynikające z udziału społecznych interakcjach. Powiemy, że liczy się sama „natura” płodu, a nie to, w jakim stopniu jest on w stanie wpływać na rozmiar ciężarów i przywilejów rozpoznawanych na gruncie prawa cywilnego. Powołując się na obowiązek ochrony życia przeciwnik przerywania ciąży bierze więc pod uwagę inne kształtujące nasze zachowanie obowiązki, niż obowiązki prawne. Obowiązki te nazywać będę obowiązkami moralnymi, a ich zbiór **statusem moralnym płodu**<sup>11</sup>. Chcąc wyróżnić w tym zbiorze jakieś określone zachowanie, do którego jesteśmy zobowiązani, będziemy z kolei używać języka praw – powiemy: „nie masz prawa robić X”, „α ma prawo do Y”, etc.

Korzystając z powyższych uwag, posługując się pojęciem statusu moralnego i towarzyszących mu praw (uprawnień) moralnych, jesteśmy w stanie zrekonstruować rozumowanie przeciwnika legalizacji aborcji w sposób, który pozwala wyeliminować ewentualne nieporozumienia związane z wieloznacznością terminu „obowiązek”. Zaczniemy od zasady konsekwencji:

ZK' Jeżeli twoim zdaniem α posiada status moralny S i jeżeli β jest tożsame z α pod względem *cech istotnych z punktu widzenia moralności*, to powinienes zakładać, że β również posiada status moralny S.

Modyfikacja ta zawiera *explicite* odniesienie do statusu moralnego. Sam argument przeciwnika legalizacji przedstawia się zaś następująco:

---

<sup>11</sup> Zamiast terminu „status moralny” w debacie na temat aborcji często pojawia się termin „godność” („przyrodzona godność płodu”). Traktuję je jako tożsame znaczeniowo.

## ARGUMENT Z KOHERENCJI PRZEKONAŃ (AKP)

Akp1 Człowiek ma określony status moralny (określone prawa) i dlatego pozbawienie go życia jest moralnie naganne.

Akp2 Płód jest człowiekiem.

---

Akp3 Płód ma określony status moralny i dlatego pozbawienie go życia (aborcja) jest moralnie naganne (w tym samym stopniu)<sup>12</sup>.

Powyższe rozumowanie nazwałem „argumentem z koherencji przekonań” (w skrócie: AKP), by podkreślić centralną rolę, jaką odgrywa w nim, milcząco przyjmowana, „zasada konsekwencji”. Siła argumentacji przeciwnika aborcji bierze się bowiem stąd, iż nie udowadnia on niemoralności przerywania ciąży startując od zera. Przeciwnie, pokazuje on, że przekonanie to wynika z powszechnej akceptacji niemoralności pozbawienia życia dorosłego człowieka lub dziecka. W tym ujęciu zgoda na aborcję jest przypadkiem stosowania podwójnych standardów moralnych, co zawsze ma charakter dyskwalifikujący.

O stosowaniu podwójnych standardów moralnych przeciwnik aborcji będzie mógł jednak mówić wyłącznie wtedy, gdy spełniony zostanie jeszcze jeden warunek – wykaże on *moralnie istotne podobieństwo*, o którym mowa w ZK'. Prawdziwość ZK', Akp1 i Akp2 nie wystarczy bowiem do przyjęcia prawdziwości Akp3. Trzeba także wyjaśnić, z jakich powodów dorosły człowiek oraz płód są do siebie podobni i dlaczego powody te są *istotne* z punktu widzenia rozważań moralnych.

Natychmiast nasuwa się przypuszczenie, że w przypadku AKP rolę takiego wyjaśnienia gra przesłanka druga, uzupełniona o kolejne milcząco przyjęte założenie, że biologicznie rozumiane człowieczeństwo wystarczy, aby pomiędzy płodem a dorosłym człowiekiem zachodziło istotne z punktu widzenia moralności podobieństwo. Zakładając, że termin „człowiek” pojawia się w AKP jedynie dla oznaczenia określonej kategorii biologicznej, tj. gatunku *Homo sapiens*, rekonstrukcja argumentu przeciwnika aborcji wymaga uzupełnienia o następującą przesłankę:

---

<sup>12</sup> Można utrzymywać, że przeciwnikowi aborcji chodzi tylko i wyłącznie o nabycie przez płód jednego prawa, tj. identycznego *prawa do życia*, jakim cieszy się dorosły. Tak chyba jednak nie jest. Nabycie wyłącznie *prawa do życia*, przy braku pozostałych uprawnień moralnych, pozostawia swoją furtkę dla stwierdzenia, że status moralny płodu i dorosłego człowieka mimo wszystko się różnią. A to pozwala wnosić, że w przypadku aborcji nie można mówić o stosowaniu podwójnych standardów. Przeciwnik aborcji nie ma więc moim zdaniem wyjścia, musi on twierdzić, że interesują go kryteria nabycia przez płód statusu moralnego identycznego ze statusem dorosłego.



Akp4 Przynależność do tego samego gatunku biologicznego (kategorii biologicznej), co (dorosły) człowiek, jest warunkiem wystarczającym posiadania statusu moralnego (praw) przypisywanego (dorosłemu) człowiekowi<sup>13</sup>.

Dowód niemoralności aborcji biegnie w takim razie następująco: (i) dorosły człowiek posiada prawo do życia, (ii) prawo do życia uzyskuje się na podstawie statusu biologicznego (=przynależności do gatunku *Homo sapiens*), (iii) płód jest biologicznie człowiekiem (należy do gatunku *Homo sapiens*), zatem, (iv) ma on takie samo prawo do życia jak dorosły. Co oznacza, że przerwanie ciąży jest tak samo niemoralne jak zabójstwo.

Wydaje się, że powyższa rekonstrukcja trafnie oddaje jeden z najczęściej spotykanych sposobów argumentacji przeciwnika legalizacji aborcji. Argumentacji, dla powodzenia której najważniejsze okazuje się teraz udowodnienie, że płód z punktu widzenia biologii jest człowiekiem oraz, że to biologia przesądza o nabyciu przezeń odpowiedniego statusu moralnego. Albo przynajmniej stanowi niezawodny dowód jego posiadania.

### 3. Biologiczny status płodu

Prawdziwość przesłanki Akp2, czyli stwierdzenia, że zapłodniona komórka jajowa, zarodek i płód są biologicznie tożsame z dorosłym człowiekiem, wcale nie jest oczywista. Jej dowód wymaga odpowiedzi na szereg niezwykle trudnych pytań, a przede wszystkim wyjaśnienia, w którym momencie zapłodniona komórka (zarodek, płód) staje się człowiekiem, oraz jakie jej właściwości o tym decydują. Spór o moralność aborcji można więc rozumieć jako spór o kryteria biologicznie rozumianego człowieczeństwa oraz stopień, w jakim zarodek czy płód spełnia je przed urodzeniem.

Takie postawienie sprawy natrafia na dwie zasadnicze przeszkody. Po pierwsze, w świetle specjalistycznej wiedzy na temat rozwoju osobniczego człowieka pytanie o początkowy moment nabycia biologicznego człowieczeństwa jest po prostu pytaniem niewłaściwie postawionym. Po drugie, wskazanie cech o charakterze wyłącznie biologicznym, których nabycie oznacza stanie się człowiekiem i przynależność do gatunku *Homo sapiens*, przekracza zwyczajnie zdania nauki.

---

<sup>13</sup> Używam więc tutaj terminu „człowiek” w znaczeniu, które Przyłuska-Fiszer [1997] s. 31-33 nazywa „deskryptywnym”, a Warren [1996] „genetycznym”. Konieczność przyjęcia Akp4 jest podkreślana przez obie autorki jako warunek konieczny dowodu niemoralności aborcji. Por. Warren [1996]: „[...] in the absence of any argument showing that whatever is genetically human is also morally human, [...] nothing more than genetic humanity can be demonstrated [...]”.

W dyskusji o aborcji bardzo często daje się słyszeć głos, iż człowiek powstaje z chwilą poczęcia. Uzasadnieniem tego poglądu jest stwierdzenie, że już od poczęcia w komórce jajowej obecny jest unikalny materiał genetyczny, składnik osobowej tożsamości każdego dorosłego człowieka. Argument dodatkowy stanowi stwierdzenie, że wszelkie inne kryteria biologicznego człowieczeństwa, odwołując się do takich cech jak narodziny, zdolność do samodzielnego życia poza łonem matki, posiadanie układu nerwowego, są dalece arbitralne. Kłopot w tym, że również arbitralne wydaje się kryterium zapłodnienia.

Wniknięcie plemnika do komórki jajowej inicjuje całą sekwencję zdarzeń, której ostatecznym zwieńczeniem jest poród. Choć nie wszystkie szczegóły są nam już teraz znane, jedno jest pewne – o zapłodnieniu, obojętnie, co pod tym pojęciem się kryje, nie należy mówić jako o zdarzeniu, które posiada precyzyjną lokalizację czasową. Stanowi ono raczej pewien rozciągnięty w czasie proces. Twierdzenie, że komórka jajowa staje się człowiekiem *w momencie* zapłodnienia jest zatem zdaniem z konieczności fałszywym – nie sposób spełnić warunków, które wymagane są do jego prawdziwości, gdyż po prostu nie istnieje żaden konkretny „moment zapłodnienia”. Na dodatek, rekombinacja DNA obu komórek rozrodczych następuje dopiero po pierwszym podziale komórki jajowej, a i później musi upłynąć nieco czasu, nim zrekombinowany materiał genetyczny zacznie wywierać rzeczywisty wpływ na rozwój zarodka<sup>14</sup>. Zatem, nawet, jeśli udałoby się wskazać jakiś określony moment zapłodnienia, nabycie człowieczeństwa, rozumiane jako posiadanie wyróżniającego, w pełni funkcjonalnego zestawu genów, nie pokrywałoby się z tym momentem.

Błąd przesunięcia kategoriałnego, jaki najprawdopodobniej popełnia tutaj przeciwnik aborcji traktując proces zapłodnienia jako zdarzenie, nie wyczerpuje listy wszystkich wątpliwości. Wiadomo, że około 80% zapłodnionych komórek jajowych obumiera w okresie do 14 dni od pierwszego podziału, nigdy nie zagnieżdżając się w macicy. Skoro dopiero implantacja zarodka inicjuje zmiany w ciele kobiety, które potocznie nazywamy „ciążą”, przyjmując moment zapłodnienia jako początek istnienia człowieka należałoby także przyjąć, wbrew utartym zwyczajom językowym, że człowiek może istnieć zanim kobieta znajdzie się w ciąży. Niezręczności terminologiczne to jednak nie jedyne konsekwencje założenia o kluczowej roli zapłodnienia dla stania się człowiekiem. Powstaje bowiem pytanie, jak rozumieć często zdarzające się z przyczyn naturalnych przypadki obumarcia zapłodnionej komórki jajowej bez zagnieżdżenia się w macicy? Śmierć

---

<sup>14</sup> W sprawie biologicznego statusu ludzkiego zarodka por. Bryant et al. [2005] s. 161-168, Wilmut et al. [2002], Persson [2003].

człowieka rodzi określone obowiązki, także prawne (np. obowiązek zgłoszenia tego faktu), których wypełnienie może okazać się niemożliwe i z wielu względów niewskazane (np. naruszać prawo do prywatności kobiety) w przypadku komórki jajowej.

Innego rodzaju kłopot stanowi obserwowane w procesie rozwoju embrionalnego zjawisko spontanicznego podziału lub też połączenia się zarodków. Z jednego zarodka powstać mogą dwa identyczne bliźnięta i odwrotnie – dwa zarodki są w stanie spontanicznie się połączyć i dać początek jednemu organizmowi. Podobnie, w ostatnich latach biologzy zdali sobie sprawę, że niezwykle częste jest zjawisko tzw. mikrochimeryzmu: organizm niemal każdego człowieka zawiera pewną liczbę komórek pochodzących od genetycznie odmiennej osoby – własnej matki<sup>15</sup>. Wszystko to podważa rolę kodu genetycznego jako kryterium człowieczeństwa. Jeżeli powstanie określonego zestawu genów byłoby warunkiem wystarczającym powstania człowieka, opisane właśnie zjawiska musielibyśmy rozumieć jako przypadki zniknięcia jednego, lub dwóch osobników ludzkich, z równoczesnym pojawieniem się na ich miejsce (odpowiednio) dwóch lub jednego nowego osobnika<sup>16</sup>.

Kod genetyczny, choć do niego najczęściej odwołują się przeciwnicy aborcji, wcale nie jest jedynym kandydatem do roli kryterium człowieczeństwa. Jednak to, jakim cechom zostanie w ostatecznym rozrachunku przypisane decydujące znaczenie – czy będzie to obecność zrekombinowanego materiału genetycznego, czy też może odpowiednia funkcjonalna złożoność zarodka (np. wykształcenie centralnego układu nerwowego), wcale nie zależy od ustaleń nauki. W dyskusji o niemoralności aborcji spotkać się można niejednokrotnie z sugestią, jakoby biologiczne człowieczeństwo było sprawą faktów. Tymczasem, nie istnieje naukowy dowód człowieczeństwa oparty na obiektywnych, czysto naukowych kryteriach i trudno sobie wyobrazić, jak miałby on wyglądać. Klasyfikacja różnych stadiów osobniczego rozwoju organizmu jako biologicznie tożsamy z organizmem dorosłego człowieka zawsze uzależniona jest od przyjmowanej hierarchii wartości, ustalonej na drodze ucierania się różnych „wewnętrznych intuicji”. To nie naukowe fakty, choćby najlepiej udowodnione, lecz pozanaukowe, często dość przypadkowe czynniki – od doświadczeń osobistych po kulturę (i religię), w której wyrastamy, określają kształt definicji przyjmowanych po obu stronach sporu o przerywanie ciąży<sup>17</sup>. Stąd, gdy przeciwnik aborcji w zakres terminu „człowiek”

---

<sup>15</sup> Lee Nelson [2008].

<sup>16</sup> Jak zaznacza Przyłuska-Fischer [1997] s. 55: „indywidualność genetyczna zarodka ludzkiego nie jest równoznaczna z indywidualnością osobową”.

<sup>17</sup> Por. Przyłuska-Fischer [1997] s. 56.

włączy nawet bardzo wczesne fazy rozwojowe zarodka, zwolennik jej legalizacji postulować będzie bardziej restrykcyjne warunki uznania organizmu za istotę ludzką. Nie dlatego, iż dysponuje on niewzruszalną, obiektywną wiedzą na temat podstaw człowieczeństwa, lecz po prostu dlatego, że jego przekonania moralne z aborcją nie kolidują.

Wybór cech, na podstawie których przesądzać będziemy o nabyciu biologicznie rozumianego człowieczeństwa przez komórkę jajową, zarodek czy płód, jest zatem zawsze wyborem podszytym ideologią. Przyjęcie określonej definicji bycia człowiekiem stanowi decyzję, jak należy interpretować dane dostarczane przez naukę. Wobec tego, trudno sobie wyobrazić, aby odkrycie, obserwacja lub teoria naukowa zastępowały tę decyzję i same dostarczały interpretacji własnych ustaleń. Lecz skoro spór o granice człowieczeństwa jest po prostu sporem o definicję, a nie o naukowe fakty, oparcie dowodu niemoralności aborcji na przesłance stwierdzającej biologiczne człowieczeństwo płodu (Akp2) jest dość ryzykowne. Uzależnia bowiem jego powodzenie od akceptacji jednej z wielu konkurencyjnych koncepcji biologicznie pojmowanego człowieczeństwa. Naiwnością byłoby liczyć, że przekona on nieprzekonanych.

#### 4. Człowiek czy osoba?

Uczynienie z założenia biologicznego człowieczeństwa płodu centralnego punktu argumentacji za niemoralnością aborcji prowadzi do jeszcze jednej poważnej trudności. Otóż, część autorów podnosi, że gdy mowa jest o naganności pozbawienia życia, termin „człowiek” występuje nie jako nazwa określonego gatunku biologicznego, lecz nazwa wyróżnionej kategorii etycznej – wspólnoty, względem której członków mamy prawa i zobowiązania moralne. Dlatego też, zdanie „pozbawienie życia człowieka jest naganne” nie jest równoznaczne ze zdaniem „pozbawienie życia *Homo sapiens* jest naganne”<sup>18</sup>.

Indywidualia wchodzące w skład owej specjalnej z punktu widzenia etyki kategorii będę nazywał *osobami*. Dowód niemoralności przerywania ciąży wymagać więc będzie wykazania, że płód jest *osobą*. Użycie terminu „osoba” pozwala odróżnić od siebie deskryptywne i normatywne (genetyczne i moralne) użycie w AKP terminu „człowiek”<sup>19</sup>. Co z kolei pozwala dostrzec niebezpieczeństwo wystąpienia w argumentacji przeciwnika aborcji błędu ekwiwokacji. Jego uniknięciu

---

<sup>18</sup> Termin „człowiek” występuje w pierwszym zdaniu w znaczeniu, który Warren [1996] nazywa *moralnym*. Przyłuska-Fischer [1997] mówi tutaj z kolei o znaczeniu *normatywnym*.

<sup>19</sup> W codziennej komunikacji dystynkcja ta jest zwykle zaniechana, co stanowi prawdopodobne źródło wielu nieporozumień. W języku potocznym, w którym na ogół formułowane są normy i oceny moralne, bardziej jednak liczy się wygoda użytkowników niż precyzja sądów.

służy właśnie dodatkowa przesłanka Akp4, która poprzez stwierdzenie, że w przypadku ludzkiego zarodka czy płodu biologiczna przynależność gatunkowa jest warunkiem wystarczającym bycia *osobą*, konstytuuje związek pomiędzy znaczeniami terminu „człowiek” występującymi w Akp1 i Akp2.

W tym miejscu warto podkreślić, że zwolennicy tzw. **teorii osoby** (z ang. *personhood theory*) posługują się terminem „osoba” w odmienny od powyżej zaproponowanego sposób. Mianowicie, *bycie osobą* nie jest dla nich równoznaczne z byciem członkiem wyróżnionej wspólnoty moralnej, lecz stanowi warunek wystarczający i konieczny tego członkostwa. Jest więc mu równoważne. *Bycie osobą* oznacza posiadanie w rozmaity sposób zakreślanego zestawu cech, wśród których najczęściej wymienia się: zdolność do odczuwania bólu, zdolność do rozumowania, komunikacji, kierowania własnym działaniem, samoświadomość czy zdolność do „społecznego i moralnego odwzajemniania”<sup>20</sup>. Pod adresem tego stanowiska formułowany bywa czasem zarzut, iż nie sposób podać takiego wyjaśnienia wyboru określonych cech definiujących *osobę*, które byłoby całkowicie wolne od wartościowania. Odpowiedź na pytanie, dlaczego decydujące znaczenie przypisujemy akurat tym, a nie innym własnościom indywiduum, w ostatniej instancji zawsze opiera się na wyborze odpowiednich wartości i norm. Przykładowo, zdolność do komunikacji potraktujemy jako cechę definicyjną *osoby*, gdyż za posiadające wyróżniony status moralny chcemy uznawać te, a nie inne indywidua. Chęć ta motywowana jest z kolei właśnie przyjmowaną hierarchią wartości<sup>21</sup>.

Zarzut ten nie wydaje się jednak zbyt poważny w kontekście sporu o poprawność argumentu z koherencji przekonań. Przede wszystkim dlatego, że sięgnięcie po teorię osoby interpretować można jako udaną próbę wykazania, że płód i dorosły człowiek różnią się pewnymi istotnymi z punktu widzenia moralności własnościami. Niekoniecznie musi to oznaczać, że *bycie osobą* jest kategorią czysto opisową. Ale tak długo, jak płód będzie wydawał się być *osobą* w mniejszym stopniu niż dorosły człowiek, argument z koherencji przekonań nie będzie przekonujący, gdyż pod znakiem zapytania stanie zarzut stosowania podwójnych standardów moralnych<sup>22</sup>.

W dalszych rozważaniach terminu „osoba” używać będę w znaczeniu przynależności do wspólnoty posiadaczy statusu moralnego dorosłego człowieka,

---

<sup>20</sup> Por. Warren [1996], [1998].

<sup>21</sup> Zob. krytyczne omówienie w tym właśnie duchu różnych koncepcji osoby w: Przyłuska-Fiszer [1997] s. 70-78.

<sup>22</sup> Na marginesie, Ronald Dworkin uznaje problem rozstrzygnięcia, czy płód jest tak rozumianą *osobą*, za drugorzędny, samo zaś pojęcie *osoby* za zbyt wieloznaczne, aby mogło ono stanowić pomoc w rozwiązaniu problemu moralnej oceny aborcji, por. Dworkin [1994] s. 23.

nie zaś w znaczeniu posiadacza zestawu odpowiednich, decydujących o tym cech<sup>23</sup>. Nim jednak przedstawię własny pogląd na temat podstaw przypisania statusu moralnego *osoby*, wyjaśnienia wymaga jeszcze jedna kwestia. Mianowicie, interpretacja argumentacji przeciwnika aborcji odwołującej się do zgodności pomiędzy przekonaniem moralnym w kategoriach posiadania wyróżnionego statusu moralnego obejmującego prawo do życia, nie wyczerpuje listy wszystkich możliwości. Część autorów słusznie podnosi, że sprzeciw wobec zabiegów przerywania ciąży wynikać może nie tyle z naganności pozbawienia życia *osoby*, co raczej z naganności samego faktu pozbawienia życia przedstawiciela *Homo sapiens*. Argument z koherencji przekonań należałoby wtedy rozumieć jako odwołujący się do immanentnej wartości ludzkiego życia<sup>24</sup>.

#### ARGUMENT Z KOHERENCJI PRZEKONAŃ – WARTOŚCIOWOŚĆ ŻYCIA (AKPw)

Akpw1      Życie ludzkie jest wartością samą w sobie i dlatego pozbawienie życia człowieka jest moralnie naganne.

Akpw2      Życie ludzkie zaczyna się od poczęcia.

---

Akpw3      Pozbawienie życia płodu (aborcja) jest moralnie naganne<sup>25</sup>.

W tym sformułowaniu przeciwnik aborcji wydaje się, przynajmniej częściowo, unikać problemu rozstrzygnięcia, kiedy zarodek czy płód staje się człowiekiem z punktu widzenia biologii. Unika on także pytania o kryterium stania się *osobą*, a więc członkiem wspólnoty moralnej, do której zaliczają się dorośli ludzie. Chronimy życie ludzkie, więc musimy chronić je od samego początku. Jednak nawet przy takim rozumieniu argumentu z koherencji przekonań sensownie jest zapytać, na jakiej podstawie życie ludzkie uważamy za wartościowe? AKPw sugeruje, że podstawa ta występuje zarówno w przypadku dorosłego człowieka, jak i zapłodnionej komórki jajowej, zarodka, czy płodu. Lecz jeżeli zwolennicy i przeciwnicy dopuszczalności przerywania ciąży różnią się odnośnie powodów, dla których kwalifikują akt pozbawienia życia dorosłego człowieka jako moralnie

---

<sup>23</sup> A więc w znaczeniu, które Dworkin nazywa praktycznym (*practical sense*), dla odróżnienia od filozoficznego znaczenia terminu „osoba” (*personhood in philosophical sense*).

<sup>24</sup> Konieczność takiej właśnie, dwojakiej interpretacji twierdzeń przeciwnika aborcji uzasadnia Dworkin [1994] s. 9-24. Por. również Pietrzykowski [2005] s. 259-262.

<sup>25</sup> AKP nazywa Dworkin [1994] s.11 derywowanym sprzeciwem wobec aborcji (*derivative objection*), gdyż ma on swoje źródło w założeniu istnienia praw i uzasadniających je interesów od momentu zapłodnienia. Z kolei AKPw nazywa sprzeciwem niezależnym (*detached*), ponieważ nie wymaga on żadnych założeń odnośnie praw i interesów.

naganny, przeciwnik aborcji nie będzie miał racji zarzucając drugiej stronie brak koherencji przekonań. Jego argumentacja będzie zasługiwała na uwagę, tylko w sytuacji, kiedy uda mu się wykazać, że zwolennicy dopuszczalności przerywania ciąży mylą się w kwestii podstaw oceny wartościowości ludzkiego życia.

Zatem, nawet interpretując twierdzenia przeciwników aborcji w duchu zasady świętości życia (czyli twierdzenia, że przysługuje mu wartość immanentna), wciąż otwartą kwestią pozostaje problem wskazania takich podstaw tej świętości, co do których nie byłoby wątpliwości, że istnieją już przed urodzeniem. Wyjaśnienie, skąd bierze się szczególny status ludzkiego życia albo szczególny status indywiduum będącego dorosłym człowiekiem jest wymagane niezależnie od przyjmowanej interpretacji argumentu z koherencji przekonań. Gdy przeciwnik aborcji powołuje się na moralny status płodu i wynikające stąd jego prawa, zadaniem Akp4 jest wyjaśnienie, dlaczego płód posiada status moralny identyczny ze statusem dorosłego człowieka. Lecz gdy ma na myśli wartościowość życia ludzkiego, wciąż potrzebuje jakiegoś odpowiednika Akp4 dla wyjaśnienia, dlaczego życie ludzkie jest w takim samym stopniu wartościowe po narodzinach i przed.

W takim razie, widzimy, że spór o moralną ocenę zabiegów przerywania ciąży dotyczy w pierwszej kolejności kryterium, na podstawie którego przypisujemy indywiduom status moralny (i odpowiednie prawa) albo na podstawie którego kwalifikujemy ich życie jako wartościowe. W obu przypadkach przeciwnicy dopuszczalności zabiegów przerywania ciąży utrzymują, że kryterium takim jest przynależność do odpowiedniej kategorii biologicznej – gatunku *Homo sapiens*.

### **5. Przynależność biologiczna jako podstawa statusu moralnego**

Twierdzenie, że biologiczna przynależność gatunkowa stanowi podstawę przypisania statusu moralnego *osoby*, rozumieć można na dwa sposoby. Pierwszy, posiadamy szczególne moralne obowiązki względem przedstawicieli wyłącznie jednego, wyróżnionego gatunku biologicznego – gatunku *Homo sapiens*. Drugi, przynależność do gatunku *Homo sapiens* pozwala wnosić, że indywiduum posiada odpowiedni status moralny. Interpretacja pierwsza spotyka się z krytyką jako przejaw tzw. „szowinizmu gatunkowego”. Część autorów uważa również, że jest ona sprzeczna z faktami dotyczącymi podstaw posiadania uprawnień moralnych.

„Szowinizm gatunkowy” ma swoje źródło w fakcie uznania biologicznego człowieczeństwa za jedyny powód posiadania wyróżnionego statusu moralnego. Skoro gatunek *Homo sapiens*, i tylko on, z punktu widzenia etyki zajmuje ekspozowane miejsce, na plan dalszy jako mniej ważne schodzą uprawnienia przedstawicieli innych gatunków biologicznych. Traktowanie przynależności gatunkowej

człowieka za podstawę przyznania mu szczególnych praw stanowi więc potencjalne źródło nadużyć<sup>26</sup>.

Wątpliwe również, aby status biologiczny był rzeczywistą podstawą statusu moralnego. Wspomniałem już o tym, że poza kryterium posiadania szczególnej, składającej się na ludzką tożsamość i wyjątkowość kombinacji kodu genetycznego, dyskutowane są również inne kryteria nabycia statusu moralnego *osoby*. Wszystkie one odwołują się do faktu uzyskania przez płód dodatkowych, funkcjonalnie rozumianych cech w rodzaju: urodzenia, zdolności do wykonywania ruchów, odczuwania bólu, czy samodzielnego istnienia poza organizmem matki<sup>27</sup>. W takim razie, dla uzyskania określonego statusu moralnego, w tym statusu *osoby*, prawdopodobnie najważniejsze jest posiadanie przez indywidualum odpowiednich własności funkcjonalnych, a nie przynależność do odpowiedniej, wyznaczonej przez kod genetyczny, kategorii biologicznej. Podstawa uzyskania statusu moralnego *osoby* niekoniecznie więc miałyby bezpośredni związek z biologią.

Krytycy stanowiska konserwatywnego w kwestii aborcji przyjmują właśnie ten pogląd. Jak pamiętamy, ich zdaniem w grę wchodzi bowiem przede wszystkim posiadanie świadomości, zdolność do racjonalnego myślenia, komunikacji werbalnej itp., a więc cechy, które czynią z indywidualum *osobę* w rozumieniu teorii osoby. Ponieważ wszystkie te cechy w zasadzie posiadać może nie tylko wyposażony w DNA żywy organizm, bycie człowiekiem i bycie *osobą* są od siebie zupełnie niezależne. Jak pisze Warren:

To, że wszystkie istoty, o których sądzimy, że mają pełne i równe podstawowe prawa moralne, przynależą do tego samego gatunku biologicznego, jest ewolucyjnym i historycznym przypadkiem<sup>28</sup>.

Niezależność posiadanego statusu moralnego od statusu biologicznego znajduje potwierdzenie w praktyce posługiwania się ocenami i kwalifikacjami moralnymi. Przykładowo, mówiąc o *prawach zwierząt* mamy na myśli pewien stały, obejmujący wiele różnych gatunków biologicznych, katalog. Odmiennym pod względem biologii organizmom, różniącym się od siebie zachowaniami społecznymi oraz stopniem interakcji z człowiekiem, jesteśmy skłonni przypisać identyczny status moralny. A przecież nie tego należałoby się spodziewać, gdyby o

---

<sup>26</sup> Singer [2004].

<sup>27</sup> Omówienie wymienionych kryteriów znajdzie czytelnik w: Przyłuska-Fiszler [1997] s. 31-55.

<sup>28</sup> Warren [1998] s. 353.



statusie moralnym decydowała tylko i wyłącznie przynależność do określonej kategorii biologicznej.

Zwolennik stanowiska konserwatywnego mógłby oczywiście ripostować, że wcale nie interesuje go teoria statusu moralnego, mająca zastosowanie w przypadku zwierząt, lecz jedynie taka, która opisuje nabywanie statusu moralnego dorosłego człowieka (tzn. statusu *osoby*) przez przedstawicieli *Homo sapiens*. I że tutaj decydujące znaczenie ma właśnie przynależność gatunkowa, co oczywiście musiałby stosowanie wykazać. Następujący eksperyment myślowy pozwala przekonać się, że jest inaczej:

OBYWATEL CYBORG. W przyszłości wyprodukowano doskonale imitujące ludzi androidy, które zachowują się pod wieloma względami jak ludzie – jedzą, śpią, rozmawiają, miewają rozterki, a czasem popadają nawet w coś na kształt melancholii. Cenią sobie także swoje życie i dążą do jego zachowania. Na podstawie obserwacji zachowań androidów i interakcji z nimi zdecydowana większość ludzi przyjmuje, iż są one świadome<sup>29</sup>.

Zastanówmy się teraz, jaki będzie moralny status tak opisanych androidów? Czy będziemy skłonni traktować je dokładnie tak, jak innych ludzi, w ten sam sposób oceniając nasze względem nich działania? Czy też może będą one miały status podobny do zwierząt?

Choć androidy wykonane są ze sztucznych, niebiologicznych, materiałów, a procesy w nich zachodzące nie mają nic wspólnego (może z wyjątkiem logicznej struktury) z ludzką fizjologią, raczej na pewno nie uznalibyśmy ich za rodzaj bardziej wyrafinowanego sprzętu AGD. Przeciwnie, prawdopodobnie przypisałibyśmy im status moralny identyczny ze statusem moralnym dorosłego człowieka. Choć na pierwszy rzut oka powyższy przykład może się wydać nadużyciem, trudno wskazać jakieś zasadnicze racje, dla których w przyszłości inteligentnym i świadomym maszynom nie miałyby przysługiwać prawa, którymi cieszą się dziś dorośli ludzie. Dlaczego bowiem napaść na świadomą, cierpiącą z tego powodu istotę (która na dodatek jest w stanie nam o swoim cierpieniu powiedzieć, lub, co więcej, zrewanżować się nam), miałyby być naganna w mniejszym stopniu tylko dlatego, że nie jest ona tworem biologicznym?<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Hughes [2004] w książce zatytułowanej „Obywatel cyborg” argumentuje na rzecz przyjęcia odczuwania i świadomości jako podstawowych kryteriów nabycia statusu moralnego *osoby*, jednocześnie przekonując, że sztuczna inteligencja także może być świadoma i odczuwająca.

<sup>30</sup> Podobnie: Pietrzykowski [2005] s. 265.

Możliwość istnienia w przyszłości świadomych maszyn oznacza konieczność założenia, że przypisanie statusu moralnego *osoby* (lub bardzo do niego podobnego w treści) jest niezależne nie tylko od faktu bycia biologicznie człowiekiem, ale nawet od faktu bycia organizmem żywym<sup>31</sup>. Warren pisze:

[T]eoria statusu moralnego musi dostarczyć wiarygodnego wyjaśnienia statusu moralnego nie tylko istot ludzkich, ale także zwierząt, roślin, komputerów, możliwych pozaziemskich form życia i innych, jakie mogłyby się pojawić<sup>32</sup>.

Uzasadniając swoje stanowisko przeciwnik przerywania ciąży musi wziąć to pod uwagę. W tej sytuacji, jedyna możliwa linia obrony poprawności argumentu z koherencji przekonań wydaje się biec poprzez wykazanie, że choć przynależność biologiczna nie przesądza o nabyciu statusu moralnego dorosłego człowieka, w niektórych przypadkach stanowić ona może wygodny probierz uzyskania takiego statusu. W kontekście aborcji przedmiotem zainteresowania powinna więc być teoria etyczna opisująca, w jaki sposób ludzie nabywają status moralny *osoby*.

## 6. Funkcja praw

Posiadanie odpowiedniej charakterystyki biologicznej nie jest warunkiem koniecznym uznania indywiduum za *osobę*. Nie stanowi więc rzeczywistej przyczyny nabycia owego wyróżnionego statusu moralnego. Jeżeli jednak argument przeciwnika aborcji zinterpretujemy w ten sposób, że biologiczne człowieczeństwo ma jedynie sygnalizować fakt bycia *osobą*, przynależność do gatunku *Homo sapiens* byłaby warunkiem wystarczającym uznania za *osobę*. Lecz nawet w tym przypadku nie zwalnia to przeciwnika aborcji z obowiązku wyjaśnienia, dlaczego przynależność biologiczna może posłużyć jako wiarygodny wskaźnik posiadania określonego statusu moralnego. W wypowiedziach przeciwników przerywania ciąży próżno szukać śladów takiego wyjaśnienia. Nie pozostaje zatem nic innego, jak przyjąć, że milcząco zakładają oni, iż przesłanka Akp4 pozostaje w zgodzie z każdą trafną teorią rzeczywistych podstaw statusu moralnego *osoby*. Jeżeli założenie to okaże się nie do utrzymania, oznaczać to będzie, że argument z koherencji przekonań oparty jest na przesłankach fałszywych, albo przynajmniej w niewystarczający sposób uzasadnionych.

---

<sup>31</sup> Możliwość nawiązania bezpośredniego kontaktu z inteligentnymi przedstawicielami obcej cywilizacji, na którą również powołuje się Warren [1996], gra podobną rolę. Przykład z androidami jest jednak o tyle ciekawy, iż dobitnie pokazuje, że status moralny określonej treści przysługuje indywiduom niezależnie od tego, czy są one organizmem biologicznym.

<sup>32</sup> Warren [1998] s. 352.

Teoretykom moralności znane są przynajmniej dwie teorie podstaw i funkcji praw przypisywanych *osobom*. Propozycja pierwsza, zwana **teorią woli**, podkreśla znaczenie suwerenności w kształtowaniu stosunków pomiędzy obywatelami i zakłada, że prawa służą zabezpieczeniu możliwości swobodnego wyrażania własnej woli w zakresie objętym obowiązkami innych *osób*. Prawa są zatem niejako gwarantem suwerenności oraz zakreślają jej obszar<sup>33</sup>.

Teoria woli stosunkowo dobrze wyjaśnia znaczenie terminu „prawo”, z którym mamy do czynienia w obszarze swobód i wolności politycznych. Jednak jej wartość eksplanacyjna maleje do zera, gdy postanawiamy mówić o prawach spoza obszaru świadomych interakcji pomiędzy członkami społeczeństwa. Przykładowo, w powszechnej opinii nawet pogrążony w śpiączce człowiek zachowuje większość z posiadanych wcześniej uprawnień moralnych. A co z sytuacjami, gdzie uprawnienia przypisujemy nie tylko ludziom, ale również roślinom, zwierzętom, a nawet ekosystemom? Teoria woli nie jest władna wyjaśnić, dlaczego we wszystkich tych przypadkach nadal mówimy o prawach, choć trudno dojrzeć tutaj jakiegokolwiek przejaw stanów wolicjonalnych. Z tej racji nie możemy też traktować ją jako poważnego kandydata do roli wyjaśnienia podstaw statusu moralnego płodu.

Większe nadzieje stwarza **teoria interesu**, zgodnie z którą funkcją praw nie jest zabezpieczenie obszaru suwerennej kontroli, lecz raczej interesów, które w zasadzie posiadać może zarówno nieprzytomny człowiek, jak i każdy organizm żywy, czy ekosystem<sup>34</sup>. Niestety, i ją, pomimo niewątpliwej zalety, jaką stanowi możliwość wyjaśnienia podstawy znacznie szerszej niż poprzedniczka kategorii praw, obciąża szereg dość poważnych trudności. Okazuje się bowiem, że interes nie zawsze jest podstawą przypisania prawa i odwrotnie – prawo nie zawsze implikuje istnienie jakiegoś interesu. Ktoś może mieć przecież interes w byciu większym, ale trudno na tej tylko podstawie wnosić, że do tego właśnie ma prawo. Podobnie, istnieje prawo odmowy składania wyjaśnień w czasie procesu karnego, lecz niekoniecznie leży to w interesie odmawiającego<sup>35</sup>.

## 7. Interesy i biologia

Zarówno teoria woli, jak i teoria interesu nie dostarczają zadowalającego wyjaśnienia podstaw przypisywania praw, w tym otrzymania statusu *osoby*. Przy-

---

<sup>33</sup> Por. Hart [1982].

<sup>34</sup> Dokładniejsza charakterystyka teorii interesu znajduje się w MacCormick [1977], Feinberg [1980], Almond [1998].

<sup>35</sup> W sprawie krytyki teorii interesu por. White [1985] s. 79-85.

czyną tego stanu rzeczy leży w niewłaściwie dobranym zakresie praw i interesów, które są przedmiotem zainteresowania obu teorii – teoria woli skupia się na zbyt wąsko zakreślonym katalogu praw, podczas gdy teoria interesu bierze pod uwagę zbyt szeroki zakres interesów. W kontekście rozważań nad statusem moralnym płodu nie interesują nas jednak ani prawa polityczne czy wolności gospodarcze, ani jakiegokolwiek interesy, które wynikać miałyby z pewnych uwarunkowań społecznych (jak interes w byciu największym na podwórku albo w posiadaniu drogiego sportowego auta). Co zatem będzie miało tutaj znaczenie?

W pierwszej kolejności w obszarze naszego zainteresowania powinny znaleźć się takie rodzaje interesów, które w zasadzie może posiadać płód i które mogłyby z tej racji stać się podstawą wiązania z nim określonych praw. Wprawdzie centralnym punktem teorii interesu jest na pierwszy rzut oka intuicyjnie trafne założenie, że status moralny indywiduum zależy od jego zdolności do posiadania interesów, to jednak często stawiane bywa pytanie, czy do nabycia statusu moralnego *osoby* konieczne jest, aby interesy te były przez indywiduum uświadamiane? Innymi słowy, czy pozbawione świadomości indywiduum jest w stanie posiadać *moralnie znaczące* interesy?

Część autorów przyjmuje, że za istotne z punktu widzenia kwalifikacji moralnych, w szczególności dla nabycia statusu moralnego *osoby*, należy uznać wyłącznie interesy istot świadomych. A to dlatego, że tylko świadome indywiduum jest w stanie postrzegać naruszenie swoich własnych interesów jako krzywdzące<sup>36</sup>. Takie ograniczenie zakresu moralnie istotnych interesów wydaje się jednak zbyt daleko idące. Po pierwsze, przedstawiciele tzw. etyki ekologicznej głoszą pogląd, że na równi z gatunkiem *Homo sapiens* prawa moralne przysługują również innym gatunkom ziemskiego życia. Spora więc grupa ludzi uważa, że moralnie znaczące, na równi z ludzkimi, są także interesy przynajmniej niektórych przedstawicieli fauny i flory. Nie wiążąc tego wcale z poziomem rozwoju centralnego układu nerwowego.

Zwolennik tezy, że dla moralności istotne są jedynie interesy świadomie odczuwających indywiduów, staje zatem wobec konieczności wyjaśnienia, dlaczego praktyka ferowania ocen moralnych zdaje się tej tezie przeczyć. Nie twierdzą, że takie wyjaśnienie nie jest możliwe i że w ostatecznym rozrachunku status moralny przypisywany np. zwierzętom opierać na czymś innym, niż na posiadanych przez nie interesach. Lecz bez dokładnego zbadania tej sprawy zawężenie

---

<sup>36</sup> Por. uzasadnienie tego stanowiska w: Przyłuska-Fiszer [1997] s. 85-89. Dworkin postuluje z kolei, że dla moralnej istotności interesów indywiduum wymagane jest posiadanie przezeń świadomości na jakimkolwiek etapie życia, por. Dworkin [1994] s. 16, 18-19.

zakresu moralnie znaczących interesów jedynie do interesów istot świadomych rodzi podejrzenie, że mamy do czynienia z arbitralnym założeniem, przyjętym tylko i wyłącznie dlatego, że pozwala rozstrzygnąć spór o niemoralność aborcji po myśli zwolenników jej legalizacji. Wrażenie takie potęguje dodatkowo fakt, że przypisywanie statusu moralnego, w tym statusu *osoby*, przedstawicielom innych niż człowiek gatunków biologicznych, jak zaraz się przekonamy, faktycznie może zostać wyjaśnione w kategoriach posiadania interesów niezależnych od świadomości.

Zacznijmy od tego, że dorosły człowiek oraz płód mają z pewnością przynajmniej jedną wspólną cechę – są żywymi organizmami. Z kolei, z punktu widzenia współczesnej biologii za podstawowe i najważniejsze dążenie organizmu przyjmuje się powielenie i rozprzestrzenienie własnych genów<sup>37</sup>. W tym celu organizm musi jednak przeżyć wystarczająco długo, a to z kolei niemożliwe jest bez spełnienia całego szeregu dalszych warunków, takich jak obecność pożywienia, innych osobników, itd. W takim razie, każdy organizm realizować musi cały szereg sprzyjających przeżyciu i prokreacji dążeń. Wiedza na temat biologicznych uwarunkowań życia na Ziemi pozwala rozpoznać i skatalogować wszystkie tego typu nieświadome dążenia, szeregując je pod względem wagi dla realizacji zadania rozprzestrzenienia własnych genów.

Weźmy wygrzewającego się w słońcu kota. Powiemy, że *w jego interesie leży*, aby każdy dzień był słoneczny, a on sam mógł z tego korzystać, wygrzewając się w słońcu. Stwierdzenie to opiera swą prawdziwość na prostej obserwacji kocich zachowań – jeżeli kot ma taką możliwość, będzie się wygrzewał w słońcu. Czy jednak z wygrzewaniem się na słońcu wiąże się taki interes kota, który zasługiwałby na naszą szczególną uwagę? Czy powinniśmy w jakiś sposób chronić to „dążenie”, pomagać kotu je zrealizować, albo potępiać próby jego udaremnienia? Oczywiście nie. Z drugiej strony, nietrudno wskazać takie interesy kota, z którymi łączymy pewne obowiązki o charakterze moralnym. Odpowiadają im przykładowo: zaspokajanie głodu, unikanie zranień, swobodne poruszanie się, itd. Wszystkie te dążenia mają tę istotną cechę, że jeżeli zostaną zrealizowane, pozwalają kotu przeżyć, dając szansę na odniesienie sukcesu reprodukcyjnego. A przy tym, głodzenie, ranienie i nadmierne ograniczanie swobody kotu bez wątplenia odbierane jest jako niewłaściwe i zasługujące na moralne potępienie.

---

<sup>37</sup> Termin „dążenie” należy rozumieć metaforycznie, gdyż mowa tu o „dążeniach” nieświadomych. Pierwotnie, zgodnie z doktryną darwinizmu, zakładano, że podstawowym celem organizmu jest przeżycie i wydanie potomstwa. Współcześnie akcent został przesunięty z organizmu i gatunku na geny, których organizm jest „nosicielem”.

Twierdę więc, że niektóre interesy organizmów żywych są moralnie znaczące. I że przedkładamy je ponad inne za sprawą różnic w ocenie wpływu odpowiadających im dążeń na rozprzestrzenianie się genów organizmu – niedożywiony, czy poważnie zraniony kot ma nikielne szanse na przeżycie, a co za tym idzie, na rozród. Zasób posiadanej wiedzy na temat roli określonych dążeń w przeżyciu oraz dalszej propagacji genów organizmu pozwala więc na uznanie niektórych z nich za szczególnie ważne i warte ochrony. Jednocześnie ich klasa nie jest sztywno wyznaczona, lecz ulega zmianie wraz z postępem naukowej wiedzy na temat uwarunkowań życia na Ziemi. Korzystając z tych spostrzeżeń proponuję, aby przynajmniej w niektórych przypadkach mówienie o *prawach moralnych* indywidualów rozumieć po prostu jako rozpoznanie moralnej istotności niektórych naturalnych dążeń organizmów i wynikających z nich interesów. Status moralny będzie zatem zbiorem wyróżnionych, uznanych za *ślusne* interesów oraz odpowiadających im praw.

Trzeba zaznaczyć, że dla przyznania statusu moralnego w odpowiednim kształcie znaczenie ma również ocena jakości życia organizmu, gdyż i ona wywiera istotny wpływ na rozmiar sukcesu reprodukcyjnego. Pod tym pojęciem rozumieć należy zarówno ocenę stopnia realizacji poszczególnych dążeń organizmu, jak i decyzję, co do uznania określonego dążenia za wartościowe. Nie ulega wątpliwości, że oba rodzaje ocen determinowane są w znacznej mierze nie przez analizę uwarunkowań kauzalnych życia na Ziemi, lecz przede wszystkim przez typowo ludzkie odczucia oraz emocje. Często po prostu antropomorfizujemy, przenosząc przekonania dotyczące jakościowo pożądanego ludzkiego życia na pozostałe organizmy, zwłaszcza, jeśli jesteśmy z nimi jako gatunek wystarczająco blisko spokrewnieni, dzielimy z nimi miejsce zamieszkania, albo nie stanowią one dla nas zagrożenia. Zwykle więc nie pochylamy się nad jakością życia owadów, z których na dodatek wiele jest naszymi pasożytami, czy węży, podczas gdy opinię publiczną w dużym stopniu zaprzęta jakość życia kotów lub koni.

Antropocentryzm, choć często nie zdajemy sobie z tego sprawy, wywiera więc spory wpływ na przypisywany status moralny. Wyjaśnia to, skąd biorą się różnice w statusie moralnym przypisywanym np. poszczególnym przedstawicielom królestwa zwierząt, choć większość gatunków zwierzęcych wydaje się z punktu widzenia obiektywnej wiedzy biologicznej posiadać bardzo podobne dążenia. Po prostu inaczej oceniamy wpływ realizacji tych dążeń na jakość życia organizmów, a także wpływ jakości życia organizmów na sukces reprodukcyjny.

## 8. Teoria słusznego interesu

Powiązanie moralnej istotności interesów z aktualnym stanem wiedzy na temat uwarunkowań życia na Ziemi oraz warunków propagacji genów prowadzi do przyjęcia następującej propozycji podstaw przypisania praw organizmom biologicznym:

TSI TEORIA SŁUSZNEGO INTERESU. Indywiduum  $\alpha$  (będące organizmem żywym) *ma prawo* do  $X$ , wtedy i tylko wtedy, gdy: (a)  $X$  leży w interesie  $\alpha$ ; (b) interes ten uważany jest za *słuszny*, czyli jego realizacja jest wymagana / niezbędna / korzystna z punktu widzenia aktualnej wiedzy dotyczącej warunków skutecznego rozprzestrzeniania się genów organizmu.

TSI jest wprawdzie modyfikacją tradycyjnej teorii interesu, ale wydaje się przy tym unikać najważniejszych z jej wad. Jako podstawę statusu moralnego nie wskazuje bowiem dowolnych interesów, lecz jedynie interesy *słuszne* (w opisanym powyżej znaczeniu). Dlatego, choć w czymś interesie może być *być większym niż się jest*, w świetle TSI nie będzie to podstawą jakichkolwiek praw. Z drugiej strony, choć niewątpliwie można mieć *prawo do odmowy składania zeznań* w czasie trwania procesu, nie jest to prawo, które byłoby przedmiotem zainteresowania TSI, gdyż nie towarzyszy mu jakiegokolwiek biologicznie motywowane dążenie<sup>38</sup>.

TSI pozwala również wyjaśnić szereg faktów dotyczących praktyki moralnej. Podobnie jak tradycyjna teoria interesu odpowiada na pytanie, dlaczego status moralny nie przysługuje ani przedmiotom nieożywionym, ani procesom. W tym przypadku nie istnieją po prostu interesy, które moglibyśmy uznawać za słuszne. TSI wyjaśnia też fenomen *praw naturalnych*, czyli podzielanych przez większość ludzi przekonań moralnych dotyczących spraw najdonioślejszych. Otóż, z punktu widzenia TSI *prawa naturalne* będą po prostu wyrazem zdroworozsądkowej wiedzy na temat uwarunkowań życia na Ziemi. Stąd bierze się ich powszechność i przypisywane im znacznie. Także rozbieżność pomiędzy katalogami *praw człowieka* i *praw zwierząt* wyjaśniona może zostać w oparciu o TSI – jej źródłem jest odmienność uznawanych w obu przypadkach za słuszne interesów<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Por. White [1985] s. 80, 87-88.

<sup>39</sup> Człowiek posiada kilka specyficznie ludzkich interesów, które z pewnością nie są interesami żadnej innej istoty żywej, a które wpływają na jakość naszej egzystencji, przyczyniając się (pośrednio) do sukcesu reprodukcyjnego. Także organizmy żywe niebędące człowiekiem różnią się statusem moralnym pomiędzy sobą – jednokomórkowce wydają się być go pozbawione, rośliny wydają się cieszyć słabszą ochroną niż zwierzęta. Choć różnice te na ogół tłumaczy się za pomocą odwołania do poziomu złożoności organizmu, np. zdolnością do ruchu czy posiadaniem centralnego

Mimo, że w pierwszej kolejności przedmiotem TSI są prawa przypisywane organizmom żywym, nie wyklucza to prawdziwości twierdzenia, iż mogą one przysługiwać również przejawom obdarzonego świadomością, sztucznego życia. Warunkiem uznania za członków wspólnoty moralnej będzie bowiem posiadanie interesów analogicznych do tych, które zwykle uznawane są za *ślusne* w przypadku organizmów żywych. Jest to szczególnie istotne w kontekście wcześniejszych rozważań na temat statusu sztucznej inteligencji w niedalekiej przyszłości. Na tle pozostałych propozycji wyjaśnienia podstaw nabycia statusu moralnego, w tym statusu *osoby*, TSI wypada zatem co najmniej obiecująco.

### 9. Teza o interesach i argument z koherencji przekonań

Powróćmy do zagadnienia moralnej oceny zabiegów przerywania ciąży. Jak pamiętamy, poprawność argumentu przeciwnika aborcji wymaga założenia, że biologiczne człowieczeństwo płodu, choć najprawdopodobniej nie jest rzeczywistą podstawą uznania płodu za posiadacza statusu moralnego *osoby* (nie jest warunkiem koniecznym), stanowi przynajmniej warunek wystarczający uznania za *osobę*.

Akceptacja TSI oznacza uznanie, że podstawę taką stanowi posiadanie odpowiedniego zestawu *ślusnych* interesów. Wynika z niej również prawdziwość następującego zdania:

TI     TEZA O INTERESACH. Posiadanie identycznego katalogu *ślusnych* interesów jest warunkiem koniecznym i wystarczającym posiadania identycznego statusu moralnego.

Zatem, jeżeli biologiczne człowieczeństwo wystarczy, jak utrzymuje przeciwnik przerywania ciąży, aby móc uznać indywiduum za *osobę*, z TI wynika, że każdy przedstawiciel gatunku *Homo sapiens* posiada taki sam zestaw *ślusnych* interesów, skoro posiada taki sam status moralny. W konsekwencji, musimy przyjąć, że płód i dorosły człowiek nie różnią się pod względem interesów, które uznawane są za *ślusne*. To jednak z pewnością nie jest prawdą.

Przede wszystkim, TSI wcale nie wyklucza, że status moralny tego samego indywiduum będzie zmieniał się w czasie. Wystarczy, że w różnych jego stadiach rozwojowych przypisywane będą mu odmienne *ślusne* interesy. Taka sytuacja ma miejsce właśnie w przypadku płodu i dorosłego człowieka. Przykładowo, dorośli

---

układu nerwowego, można założyć, że tak naprawdę główną rolę znów grają tutaj interesy. Poziom złożoności organizmu, jako funkcjonalnej całości, ma zaś jedynie wpływ na naszą ocenę faktu ich istnienia i ich doniosłości.



ludzie posiadają szereg interesów związanych z pracą, kulturą i wykształceniem, których nie sposób przypisywać płodowi, a które przynajmniej pośrednio wpływają one na sukces reprodukcyjny organizmu. Wymagają więc poszanowania. Z drugiej strony, płód posiada cały szereg zasługujących na ochronę, specyficznych dla siebie interesów, których nie przypisujemy nawet niemowlętom, a przynajmniej nie z taką siłą. Przykładowo, płód ma interes w tym, aby matka w czasie ciąży nie paliła tytoniu. Choć także w interesie dziecka, czy nawet dorosłego, leży powstrzymanie się od palenia tytoniu przez matkę, nie będzie to już *ten sam* interes. Palenie zagraża bowiem życiu i zdrowiu płodu, podczas gdy zarówno dziecko, jak i dorosły nie muszą ponosić żadnych bezpośrednich szkód z tym związanych. Podobnie, w interesie płodu jest, aby matka nie podejmowała wzmożonego fizycznego wysiłku, gdyż może on stwarzać niebezpieczeństwo dla ciąży. Ale czy leży to także w interesie dziecka lub dorosłego? I czy interes ten jest dla nich równie ważny?

Ponieważ katalogi ocenianych jako *śluszne* interesów płodu oraz dorosłego człowieka najwyraźniej się różnią, zgodnie z TSI różny musi być również ich status moralny. Tak długo, jak długo akceptujemy TSI, biologiczne człowieczeństwo płodu, wbrew sugestiom przeciwnika przerywania ciąży, to za mało, by móc mówić o *osobie* (w rozumieniu posiadacza odpowiedniego statusu moralnego).

### 10. Interes płodu w byciu osobą

Jeżeli teoria *ślusznego* interesu trafnie identyfikuje podstawy nabycia statusu *osoby*, przesłanka Akp4, nawet interpretowana jedynie jako twierdzenie na temat warunków wystarczających uznania za *osobę*, jest zdaniem fałszywym. Musimy jednocześnie pamiętać, że TSI stanowi tylko jedną z wielu możliwych propozycji wyjaśnienia podstaw praw. Stąd, zwolennik stanowiska konserwatywnego nadal może utrzymywać, że w przypadku statusu moralnego *osoby* w grę wchodzi jakieś rozwiązanie alternatywne. W takim przypadku, to na nim spoczywa ciężar podania zgodnej z AKP teorii podstaw przypisania praw.

Przykładowo, sposobem na uzgodnienie przesłanki Akp4 z TSI jest twierdzenie, że różnice w interesach płodu i dorosłego człowieka nie powinny mieć decydującego znaczenia dla uznania płodu za *osobę*, gdyż posiadanie przezeń *prawa do życia* wydatnie zwiększa szanse płodu na urodzenie. Przeciwnik aborcji nie twierdzi więc, że TSI jest teorią fałszywą, a jedynie, że płód i status *osoby* stanowią przypadek szczególny – ważny interes płodu wymaga uznania go za *osobę*. Kłopot z tą propozycją polega na sposobie uzasadnienia tej wyjątkowości.

Sugestia, jakoby była ona następstwem przyjęcia TSI, z pewnością nie jest trafna. Nawet, jeżeli uznanie za *osobę* okazuje się być w interesie płodu, nie jest to

interes z kategorii tych, którymi zajmuje się TSI. Mianowicie, posiadanie określonego statusu moralnego nie wpływa na propagację genów w sposób podobny do tego, w jaki na ten proces wpływa obecność pożywienia. Gdyby nie to, że ludzie zwykle stosują się do norm moralnych, otrzymanie statusu moralnego *osoby* nic by nie zmieniło w sytuacji jakiegokolwiek indywiduum. *Prawo do życia* nie znajduje zatem umocowania w żadnym interesie, którego ważność mogłaby zostać uzasadniona wyłącznie poprzez odwołanie do biologii (szans przeżycia organizmu i propagacji jego genów). Jeśli już, prawo to warunkowane jest czynnikami, które nazwiemy (w odróżnieniu od biologicznych) „społecznymi”.

Również samo twierdzenie, iż *prawo do życia* zwiększa – w zasadzie – szanse płodu na przeżycie, powinno być traktowane z wielką ostrożnością. Stanowi ono, o czym zwykle się nie pamięta, hipotezę, której prawdziwość zależna jest od całej gamy czynników, na które fakt przyznania płodom określonego statusu moralnego nie ma wpływu! Wśród nich z pewnością są warunki bytowe kobiet, skala podziemia aborcyjnego itd. Paradoksalnie, może się więc okazać, że *prawo do życia* w praktyce obniży szanse na przeżycie statystycznego płodu, gdyż, przykładowo, wpłynie na rozkwit zjawiska podziemnych aborcji lub spowoduje wycofanie się państwa z rzetelnej edukacji seksualnej w szkołach.

Wreszcie, logiczną konsekwencją uzasadnienia poprzez powołanie się na potencjalne korzyści faktu przyznania statusu moralnego *osoby* ludzkim płodom jest postulat uznania za *osobę* wszystkich organizmów żywych, gdyż wszystkie one na tym potencjalnie skorzystają. Oczywiście niewielu przeciwników aborcji będzie gotowych się z tym zgodzić. Lecz skoro wzrost szans na przeżycie może mieć miejsce w przypadku każdego organizmu, który uznamy za *osobę*, jedynym wyjściem z sytuacji jest wykazanie, że tylko szanse przeżycia ludzkiego płodu są czymś, co powinno być przez nas brane pod uwagę. W dyskusji na temat moralnej oceny aborcji przywoływana jest często cecha, która w zamierzeniu uzasadnia szczególne traktowanie płodu. Chodzi mianowicie o **realną możliwość stania się dorosłym człowiekiem**, której to własności nie posiada żaden inny organizm biologiczny. Wyjątkowa pozycja płodu będzie zatem miała swoje źródło w jego potencjalności.

## 11. Potencjalność płodu

Potencjalność płodu jest niezwykle wygodna z punktu widzenia celu przyświecającego przeciwnikowi aborcji, gdyż pozwala przestać przejmować się domniemanym konfliktem pomiędzy teorią słusznego interesu, a argumentem z koherencji przekonań. Otóż, ten ostatni może zostać przeformułowany w taki sposób, aby entymematyczna przesłanka nie była już dłużej potrzebna.

### ARGUMENT Z POTENCJALNOŚCI (Pot)

Pot1 Dorosły człowiek jest posiadaczem statusu moralnego *osoby* (=jest *osobą*) i dlatego pozbawienie go życia jest moralnie naganne.

Pot2 Płód potencjalnie jest *osobą*.

---

Pot3 Pozbawienie życia płodu (aborcja) jest moralnie naganne.

Najważniejszym ogniwem tego rozumowania jest przesłanka Pot2, która usuwa konieczność uzasadniania faktu, że biologicznie ludzki płód jest również posiadaczem statusu *osoby*. Zgodnie z nią, płód ludzki ma jedynie dyspozycję do otrzymania określonego statusu moralnego, choć jeszcze nie posiada samego tego statusu. Takie postawienie sprawy wymaga jednak przyjęcia, że potencjalne bycie *osobą*, a więc hipotetyczne posiadanie określonego statusu moralnego w przyszłości, stanowi już teraz podstawę przyznania praw moralnych, które wynikałyby z bycia *osobą*. Na to akurat, przynajmniej w niektórych przypadkach, trudno się zgodzić. Spójrzmy na następujące rozumowanie:

### POTENCJALNY WYBORCA

Uniemożliwienie wyborcy oddania głosu jest moralnie naganne.

Płód jest potencjalnie wyborcą.

---

Uniemożliwienie płodowi oddania głosu jest moralnie naganne<sup>40</sup>.

Przesłanki tego rozumowania są prawdziwe, lecz jego wniosek jest w oczywisty sposób absurdalny. Oznacza to, że identyczne w formie wnioski Pot jest niepoprawne, a Pot3 nie wynika logicznie z Pot1 i Pot2<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Ktoś mógłby stwierdzić, że nie jest to dobry przykład, bowiem nie można uniemożliwić głosowania płodowi, a można pozbawić go życia. Proponuję więc w zamian przyjrzeć się następującemu wnioskowaniu: Znieważenie głowy państwa jest przestępstwem / Jan jest potencjalnie prezydentem (nie został zaprzysiężony) / Znieważenie Jana jest (tym samym) przestępstwem.

<sup>41</sup> Odnotujmy, że aby wykazać niepoprawność argumentacji przeciwnika aborcji wcale nie musimy zagłębiać się w, skądinąd niezwykle ciekawe, filozoficzne rozważania dotyczące samego pojęcia potencjalności. Więcej na ten temat znaleźć można w Steinbock [1992], Persson [2003], Lizza [2007]. Z kolei Harman [2003] przekonywująco argumentuje, iż potencjalność wpływa raczej na stopień krzywdy czy moralnej szkody, niż status moralny. Innymi słowy, potencjalność nie przesądza o przyznaniu moralnego statusu, a raczej o ocenie stopnia naruszenia składających się nań praw. Część autorów podkreśla nawet, że potencjalność może stanowić nie tylko uzasadnienie posiadania określonych uprawnień moralnych, ale także być powodem, dla którego ich konflikt z prawami już rzeczywiście istniejących *osób* powinien zostać rozstrzygnięty na korzyść tych ostatnich – por. Przyłuska-Fischer [1997] s. 102.

Płód jest potencjalnie *osobą*, ale również obywatelem, wyborcą, płatnikiem podatków etc. Jednak skoro w oparciu jedynie o potencjalność nie domagamy się traktowania płodu w taki sam sposób, w jaki traktowani są obywatele, wyborcy czy podatnicy, to podobnie, wydaje się, musimy postąpić w przypadku aborcji. Przeciwnicy jej legalizacji podnoszą w tym miejscu dodatkowy argument. Mianowicie, ich zdaniem sam fakt bycia jedynie potencjalnym posiadaczem statusu moralnego *osoby* uzasadnia traktowanie takiego indywiduum jak gdyby posiadało ono już ten status. Lecz dlaczego potencjalne posiadanie statusu *osoby* pociąga za sobą konsekwencje, której próżno poszukiwać w przypadku potencjalnego posiadania innych cech? Dopóki zwolennik stanowiska konserwatywnego w nie poda dodatkowego wyjaśnienia szczególnego statusu płodu wynikającego z jego potencjalności, dopóty argument z koherencji przekonań będzie posiadać lukę.

## 12. Wartościowa przyszłość płodu

W ostatnich latach sporą popularnością cieszy się argumentacja, którą w kontekście naszych rozważań uznać można za próbę pokazania, z jakiego szczególnego rodzaju potencjalności wynika konieczność przyznania szczególnego statusu płodowi. A więc dlaczego wobec płodu powinniśmy posiadać zobowiązania analogiczne do tych, jakie mamy względem *osoby*, choć nie takie, jakie mamy względem podatnika czy wyborcy. Mowa tutaj o rozumowaniu zaproponowanym przez D. Marquisa, opartym na pojęciu **wartościowej przyszłości** (z ang. *future of value*)<sup>42</sup>.

Marquis przyjmuje, że o niemoralności pozbawienia kogoś życia przesądza utrata wartościowej przyszłości, czyli tego wszystkiego, na czym tej osobie zależy, bądź zależałoby. Następnie dodaje on, że w dokładnie taki sam sposób, w jaki wartościową przyszłość posiada dorosły człowiek, posiada ją również płód. I podobnie jak dorosły człowiek, płód w wyniku pozbawienia życia może ją utracić. Wobec tego, skoro wartościowa przyszłość przesądza o niemoralności zabójstwa, stanowi ona tą szczególną, potencjalną właściwość płodu, która pozwala nam twierdzić, iż jego status moralny jest identyczny ze statusem dorosłego.

Argumentacja Marquisa doczekała się wielu krytycznych komentarzy. Przede wszystkim, słusznie podkreślano, iż posiadanie wartościowej przyszłości wymaga uświadomienia sobie celów i warunków ich realizacji. Szkoda wynikająca z utraty wartościowej przyszłości ma więc swoje źródło nie tylko w fakcie, że miejsce miała nawet obiektywna strata, lecz również w fakcie, że strata ta mogłaby być zasadniczo subiektywnie odczuwana już teraz. Przy takim ujęciu wartości-

---

<sup>42</sup> Por. Marquis [1989], [1999].

wej przyszłości, szczególnie ocena aktu pozbawienia życia indywiduum  $\alpha$  jest warunkowana hipotetyczną zdolnością stwierdzenia przez  $\alpha$  zgodnie ze swoimi przekonaniem, że: *gdybym wiedział, co tracę, już teraz cierpiałbym z tego powodu.*

Tego warunku płód z pewnością nie jest w stanie spełnić. Krytycy Marquisa podkreślają, że płód nie tylko nie ma świadomości, ale, co więcej, nie sposób też zbudować żadnej wiarygodnej teorii istnienia psychicznego (osobowego) kontinuum pomiędzy płodem, a dorosłym osobnikiem, który potencjalnie się z niego rozwinię<sup>43</sup>. Potencjalność płodu jako gwarancja jego szczególnego statusu moralnego wciąż pozostaje zatem kwestią wymagającą dodatkowych wyjaśnień.

### 13. Podsumowanie

Analiza jednego z najpopularniejszych sposobów dowodzenia niemoralności zabiegów przerywania ciąży pokazuje, że kluczowe znaczenie dla jego poprawności ma ustalenie, jakie właściwie kryteria decydują o przyznaniu statusu moralnego, w szczególności statusu moralnego *osoby*, oraz jaką rolę odgrywa w tym biologiczne człowieczeństwo płodu. Zagadnienie moralnej oceny aborcji nie redukuje się więc, wbrew częstym sugestiom, do kwestii ustalenia, czy płód jest, czy też nie jest biologicznie rzecz biorąc człowiekiem. Jego rozstrzygnięcie wymaga raczej podania takiej teorii podstaw statusu moralnego *osoby*, z której wynikałoby, że płód status ten posiada.

Teoria *ślusznego* interesu wydaje się trafnie charakteryzować powody, dla których indywiduom przypisywane są uprawnienia moralne, w tym uprawnienia przysługujące ludziom dorosłym. Obejmuje ona przy tym szeroki zakres indywiduów, włączając w to rośliny i zwierzęta (etyka ekologiczna) oraz przejawy inteligentnego sztucznego życia (transhumanizm). Jednocześnie stanowiąc propozycję skromną pod względem ilości wymaganych dla jej przyjęcia założeń. Wszystko to razem pozwala utrzymywać, że teoria *ślusznego* interesu jest niezwykle atrakcyjną propozycją rozumienia istoty uprawnień oraz obowiązków moralnych, zwłaszcza w odniesieniu do obowiązku ochrony czyjegoś życia i korelującego z nim prawa do życia.

Powyżej argumentowałem, że w świetle teorii *ślusznego* interesu fałszywe okazuje się twierdzenie, jakoby płód i dorosły człowiek posiadali identyczny status moralny. Odpowiada za to różnica w katalogu tych ich interesów, które skłonni jesteśmy uznawać za *śluszne*. Jednocześnie, przeciwnicy dopuszczalności zabiegów przerywania ciąży nie dysponują żadnym przekonującym wyjaśnieniem alternatywnym. Wyjaśnienie to wymagane jest również wtedy, gdy argument z ko-

---

<sup>43</sup> W sprawie krytyki argumentacji Marquisa por. Stretton [2004], Lovering [2005].

herencji przekonań interpretowany jest jako odwołujący się do wartościowości ludzkiego życia (AKPw). Konieczność poszanowania ludzkiego życia od poczęcia musi mieć bowiem jakąś podstawę i jeżeli są nią *śluszne* interesy, znów mamy powody, by kwestionować stanowisko przeciwnika aborcji.

W takim razie, dopóki na podstawie wypowiedzi przeciwników przerywania ciąży nie uda się zrekonstruować takiej teorii podstaw statusu moralnego przypisywanego zapłodnionej komórce jajowej, zarodkowi czy płodowi, albo też teorii podstaw uznania ludzkiego życia za wartościowe od poczęcia, która nie stałaby w sprzeczności z przesłankami argumentu z koherencji przekonań, a jednocześnie była wiarygodna w większym stopniu niż teoria *ślusznego* interesu, należy przyjąć, że przeciwnicy prawnego zezwolenia na przerywanie ciąży nie dysponują poprawnym, ani tym bardziej przekonującym argumentem na poparcie swoich intuicji moralnych. A przynajmniej argumentem, który odwoływałby się do powszechnie akceptowanej zasady zakazującej stosowania podwójnych standardów w ferowaniu moralnych ocen<sup>44</sup>.

Podsumowując, problem moralnej oceny przerywania ciąży nie polega na udzieleniu odpowiedzi na pytanie, kiedy zaczyna się ludzkie życie. Spór o granice biologicznie rozumianego człowieczeństwa często przesłania nam, jak się okazało, o wiele bardziej istotniejszy spór o kryteria nabycia statusu moralnego posiadane go przez dorosłych ludzi. Argumenty zwolennika stanowiska konserwatywnego w tym ostatnim sporze są jednak niewystarczające. Stąd wniosek, że w swoim obecnym kształcie nie powinny one odgrywać żadnej poważnej roli w politycznej debacie na temat prawnej dopuszczalności przerywania ciąży. W szczególności, nie uzasadniają one żadnych kategori cznych stwierdzeń dotyczących konieczności odpowiednich regulacji prawnych.

## Podziękowania

Pierwsza wersja tego artykułu powstała w 2002 roku. Od tamtej pory wprowadziłem do niego szereg zmian oraz poprawek, które, mam nadzieję, uczyniły go przystępniejszym i bardziej wartościowym merytorycznie. Dziękuję wszystkim osobom, których życzliwe, lecz krytyczne uwagi przyczyniły się do tych zmian. Są to: Tomasz Bacewicz, Łucja Fryżlewicz, Tomasz Gizbert-Studnicki oraz Aleksandra Kubiak.

---

<sup>44</sup> Niewykluczone, że niemoralność zabiegu przerywana ciąży może zostać wykazana w jakiś inny sposób. Na myśl przychodzą mi przynajmniej dwie próby, których w tym miejscu nie będę szerzej omawiał. Pierwsza nosi miano *argumentu z naturalności procesu* i podkreśla wartościowość samego procesu rozwojowego człowieka od poczęcia, w który z tej racji nie powinniśmy ingerować – por. Wendler [1999]. Druga, opiera się na słynnej *złotej regule* „nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe” – por. Hare [1975].

## Bibliografia

- Almond [1998] – B. Almond, *Prawa*, w: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Książka i Wiedza, Warszawa 1998 s. 303- 311.
- Bryant et al. [2005] – J. Bryant, L. Baggott la Velle, J. Searle, *Introduction to Bioethics*, John Wiley, Chichester 2005.
- Davis [1998] – N. A. Davis, *Deontologia współczesna*, w: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 247-260.
- Dworkin [1994] – R. Dworkin, *Life's Dominion*, Vintage Books, New York 1994.
- Feinberg [1980] – J. Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton University Press, Princeton 1980.
- Gibson [2004] – S. Gibson, *The Problem of Abortion: Essentially Contested Concepts and Moral Autonomy*, „Bioethics”, Vol. 18 (2004), No. 3, s. 221-233.
- Hare [1975] – R. M. Hare, *Abortion and the Golden Rule*, „Philosophy and Public Affairs”, Vol. 4 (1975), No. 3, s. 201-222.
- Harman [2003] – E. Harman, *The Potentiality Problem*, „Philosophical Studies”, Vol. 114 (2003), s. 173-198.
- Hart [1982] – H. L. A. Hart, *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1982.
- Hughes [2004] – J. Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Westview Press 2004.
- Lee Nelson [2008] – J. Lee Nelson, *Wszyscy jesteśmy chimerami*, „Świat Nauki”, Nr 3 (199), 2008, s. 30-37.
- Lizza [2007] – J. P. Lizza, *Potentiality and human embryos*, „Bioethics”, Vol. 21 (2007), No. 7, s. 379-385.
- Lovering [2005] – R. P. Lovering, *Does a Normal Foetus Really Have a Future of Value? A Reply to Marquis*, „Bioethics”, Vol. 19 (2005), No. 2, s. 131-145.
- MacCormick [1977] – N. MacCormick, *Rights in Legislation*, w: P. Hacker, J. Raz (red.), *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart*, Oxford University Press, Oxford 1977, s. 189-209.
- Marquis [1989] – D. Marquis, *Why Abortion is Immoral*, „Journal of Philosophy”, Vol. 86 (1989), s. 183-202.
- Marquis [1999] – D. Marquis, *An Argument That Abortion Is Wrong*, w: J. Arthur (red.), *Morality and Moral Controversies*, 6<sup>th</sup> ed., Prentice Hall, New Jersey 1999.
- Persson [2003] – I. Persson, *Two Claims About Potential Human Beings*, „Bioethics”, Vol. 17 (2003), No. 5-6, s. 503-516.
- Pietrzykowski [2005] – T. Pietrzykowski, *Etyczne problemy prawa: zarys wykładu*, Naukowa Oficyna Wydawnicza, Katowice 2005.
- Przyłuska-Fiszer [1997] – A. Przyłuska-Fiszer, *Aspekty etyczne sporu o przerywanie ciąży*, Monografie Akademii Wychowania Fizycznego, Warszawa 1997.
- Singer [2004] – P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz i A. Szczęsna, PIW, Warszawa 2004.

- Steinbock [1992] – B. Steinbock, *Life Before Birth: The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*, Oxford University Press, New York 1992.
- Stretton [2004] – D. Stretton, *The Deprivation Argument Against Abortion*, „Bioethics”, Vol. 18 (2004), No. 2, s. 144-180.
- Thomson [1971] – J. J. Thomson, *A Defence of Abortion*, „Philosophy & Public Affairs”, Vol. 1 (1971), no. 1, przedruk w: R. Munson (red.), *Intervention and Reflection: Basic Issues in Medical Ethics*, 5<sup>th</sup> ed., Belmont-Wadsworth 1996, s. 69-80.
- Warren [1996] – M. A. Warren, *On the Moral and Legal Status of Abortion*, w: T. A. Mappes, D. DeGrazia (red.), *Biomedical Ethics*, 4<sup>th</sup> ed., McGraw-Hill, Inc., New York 1996, s. 434-440.
- Warren [1998] – M. A. Warren, *Przerywanie ciąży*, w: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Książka i Wiedza Warszawa 1998, s. 347-360.
- Wendler [1999] – D. Wendler, *Understanding the „Conservative View On Abortion”*, „Bioethics”, Vol. 13 (1999), Issue 1, s. 32-56.
- White [1985] – A. R. White, *Rights*, Clarendon Press, Oxford 1985.
- Wilmot et al. [2002] – I. Wilmot, K. Campbell, C. Tudge, *Ponowny akt stworzenia*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002.