

ZBIGNIEW SZAWARSKI

## Etyka i przerywanie ciąży

Jednym z najczęstszych argumentów wysuwanych w dyskusji o przerywaniu ciąży jest argument odwołujący się do człowieczeństwa płodu. Przeciwnicy przerywania ciąży oświadczają stanowczo, że płód jest człowiekiem, a zatem przysługują mu prawa ludzkie. Zdaniem natomiast zwolenników przerywania ciąży płód jest zaledwie tkanką, częścią organizmu matki, a sam zabieg niczym nie różni się od zabiegu kosmetycznego czy wycięcia wyrostka robaczkowego. Niektórzy bardziej umiarkowani powiadają, że rzecz jest względna — do pewnego momentu płód jest istotnie zaledwie żywym rozwijającym się organizmem, w pewnym jednak momencie staje się istotą ludzką (osobą) i nabywa tym samym praw ludzkich. Mało kto z uczestników dyskusji zdaje sobie sprawę, że zasadniczy występujący w sporze termin — „istota ludzka” — jest terminem notorycznie nieostrym i wieloznacznym i że w istocie rzeczy nie jest możliwa moralnie neutralna definicja istoty ludzkiej.

Zmierzając do uchwycenia istoty człowieczeństwa, wkraczamy na trudną i niebezpieczną ścieżkę, którą od czasów Platona i Arystotelesa przemierzały kolejne pokolenia filozofów, odkrywając że człowiek jest istotą rozumną, że ma poczucie własnej śmiertelności, że jest zdolny do śmiechu, że jest jedyną istotą agresywną wobec własnego gatunku itd. Filozoficzne teorie natury ludzkiej nie mają jednak większego zastosowania w praktyce medycznej. Bo czy rzeczywiście jest istotą racjonalną parotygodniowe niemowlę? Czy rzeczywiście ma poczucie własnej śmiertelności idiota o zerowym niemal poziomie inteligencji? Czy jest zdolny do śmiechu albo agresji ktoś, kto utracił wskutek głębokiego urazu świadomość, trwa jedynie dzięki wysiłkowi lekarzy sztucznie podtrzymujących gasnące życie? A jednak jesteśmy przekonani, że są to niewątpliwie ludzie. Wiemy doskonale, jakie cechy przysługują członkom gatunku *Homo sapiens* i bez trudu odróżniamy człowieka od zwierząt. Nasza pewność zanika jednak, gdy przychodzi ok-

reślić nam, kiedy zaczyna się i kiedy kończy indywidualne istnienie ludzkie. Łatwo jest powiedzieć, że śmierć stanowi kres ludzkiego żywota. Jednakże czym jest naprawdę śmierć w epoce reanimacji?

Wiedza do jakiej zmierzamy, ma charakter praktyczny. Pragnąc wiedzieć, kiedy się zaczyna człowiek, pragniemy wiedzieć, od jakiego momentu przysługuje mu prawo do życia. Stwierdzenie, że początkiem istnienia jednostki ludzkiej jest moment zapłodnienia, nie jest jeszcze logicznie równoważne twierdzeniu, że oto w momencie poczęcia powstała nowa istota ludzka, której przysługują te same prawa, co człowiekowi dorosłemu, a przede wszystkim prawo do życia. Być może moment zapłodnienia jest jedynie rozpoczęciem pewnego skomplikowanego procesu biologicznego. W wyniku tego procesu, albo też w pewnym momencie jego przebiegu powstaje dopiero organizm, który wolno nam nazywać człowiekiem i przypisywać mu ludzkie prawa. Być może stajemy się ludźmi dopiero po narodzeniu, gdy zacząwszy pełnić określoną rolę społeczną powoli przyswajamy sobie konieczne dla danej kultury umiejętności życia. Jak się okazuje, istnieje wiele możliwych sposobów oznaczania granic naszego człowieczeństwa. W każdym jednak wypadku stwierdzenie pewnych faktów i uznanie ich za wystarczające do nazwania danego bytu człowiekiem wiąże się bezpośrednio z określoną polityką moralną wobec owego bytu. Jeśli jest człowiekiem, to znajduje się pod ochroną moralności. Jeśli nie jest, to przerywanie ciąży istotnie niczym nie różni się od operacji kosmetycznej.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie i analiza kilku najbardziej dyskutowanych współcześnie kryteriów człowieczeństwa: 1) kryterium genetycznego, 2) kryteriów rozwojowych, 3) kryterium narodzin. Omówiwszy kolejno wyróżnione rodzaje kryteriów, przejdę do kwestii zasadniczej — jakie są teoretyczne możliwości stwierdzenia, które z omówionych kryteriów jest kryterium moralnie słusznym.

### *Kryterium genetyczne*

Niewątpliwie jest to jedno z najbardziej atrakcyjnych kryteriów człowieczeństwa. Można je sformułować następująco: "X jest istotą ludzką, ponieważ został poczęty przez ludzkich rodziców". „Każdy, kto został poczęty przez mężczyznę i kobietę, jest człowiekiem”<sup>1</sup> — pisze

<sup>1</sup> J. T. Noonan, Jr, *An Almost Absolute Value in History*, w: J. T. Noonan, Jr, (ed.), *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, Cambridge, Mass. 1970, s. 54. Szczegółową i obszerną krytykę kryterium genetycznego zawiera klasyczna już praca D. Callahana, *Abortion, Law, Choice and Morality*, New York 1970. W Polsce formułę zbliżoną do kryterium genetycznego zaproponował niedaw-

katolicki profesor prawa, J. Noonan Jr. „Uznaje się, że poczęta istota jest człowiekiem, ponieważ przysługują jej człowiecze możliwości (*human potential*). Kryterium człowieczeństwa jest więc proste i oczywiste: jeżeli została poczęta przez ludzkich rodziców, jesteś człowiekiem”<sup>2</sup>. „Rozstrzygającym argumentem na rzecz poczęcia jako decydującego momentu w procesie stawania się człowiekiem jest fakt, iż właśnie wtedy nowe istnienie zostaje wyposażone w kod genetyczny. Ta genetyczna informacja determinuje jego człowiecze właściwości, stanowi o biologicznych możliwościach człowieczej mądrości; sprawia, iż jest on samodzielnie rozwijającym się bytem. Byt wyposażony w ludzki kod genetyczny jest człowiekiem”<sup>3</sup>.

Byt wyposażony w ludzki kod genetyczny jest nie tylko człowiekiem — jest on zarazem jedynym w swoim rodzaju niepowtarzalnym indywiduum ludzkim. „Mimo że moment narodzin nowego ludzkiego życia nadal umyka wszelkim procedurom badawczym — pisze katolicki teolog T. J. O'Donnell — jest jednak rzeczą interesującą, że te same naukowe metody obserwacji, przy zastosowaniu nowoczesnych technik mikroskopijnych, ukazują chromosomalne struktury jąder w najwcześniejszych fazach podziału komórki jako swoiście ludzkie i naprawdę zindywidualizowane osobowo. Zdaje się to więc świadczyć na rzecz prawdopodobieństwa tezy, że od momentu poczęcia Jan jest Janem a nie Jerzym”<sup>4</sup>.

Podobne stanowisko zajmuje doktryna protestancka. „W rzeczy samej — pisze znany etyk protestancki Paul Ramsey — wydaje się, że mikrogenetyka dowiodła tego, czego nigdy nie udawało się okazać religii, i że biologia rozstrzygnęła odwieczny spór teologiczny. Ludzkie indywiduum zaczyna istnieć najpierw jako mała drobina informacyjna, rezultat przypadkowego zetknięcia się wielu innych drobin, zaczerpniętych przez rodziców ze wspólnej puli genetycznej. Dzieje się to w momencie zapłodnienia. [...] Nikt inny w całej historii ludzkiego gatunku (z jedynym wyjątkiem bliźniąt monozygotycznych) nigdy nie miał ani też nie będzie miał dokładnie tego samego genotypu. Dlatego też można powiedzieć, że dana jednostka jest tym, czym będzie

---

no prof. J. Jaroszyński: „Raz jeszcze chciałem przypomnieć, kto to jest człowiek: czysto biologicznie biorąc — jednostka żywa pochodzenia ludzkiego”, „Etyka” 1975, t. 14, s. 179. Formuła ta nakazuje, by wszelkie żywe istoty zrodzone przez ludzi traktować jako ludzi, co ma szczególne znaczenie w praktyce psychiatrycznej. Nie wynika z niej jednak, wskutek wieloznaczności słów „jednostka” i „pochodzenie”, czy prof. J. Jaroszyński skłonny byłby ją również stosować wobec „jednostek” poczętych przez ludzi.

<sup>2</sup> J. T. Noonan, Jr., op. cit., s. 51.

<sup>3</sup> Ibid., s. 57.

<sup>4</sup> T. J. O'Donnell, *Ethical Aspect of Abortion: A Traditional Catholic's View*, w: R. E. Hall (ed.), *Abortion in a Changing World*, t. 1, New York—London 1970, s. 36.

się stawała od momentu zapłodnienia. Jej późniejszy rozwój może być więc opisany jako proces stawania się tym, czym właściwie już jest. Genetyka uczy, że od samego początku byliśmy tym, czym istotnie nadal jesteśmy w każdej komórce, we wszelkich ludzkich i indywidualnych właściwościach. Ta naukowa teoria jest współczesną wersją starożytną doktryny teologicznej zwanej «traducjanizmem», według której jedyna w swoim rodzaju, niepowtarzalna, zindywidualizowana istota ludzka [...] została wywiedziona ze swych rodziców w momencie poczęcia”<sup>5</sup>.

Wydawać by się mogło, że kryterium genetyczne jest w sposób szczególny powiązane ze światopoglądem religijnym. Istotnie, jest to stanowisko obowiązujące we współczesnej oficjalnej doktrynie Kościoła katolickiego. Zarówno Jan XXIII w *Mater et Magistra*, II Sobór Watykański, jak i ogłoszona przez Pawła VI encyklika *Humanae Vitae* zgodnie podkreślają, że płód jest człowiekiem od momentu poczęcia. Także teologowie protestanccy w coraz większym stopniu zdają się akceptować takie właśnie kryterium człowieczeństwa. Nie jest dla mnie sprawą oczywistą, czy współczesna genetyka naprawdę rozstrzyga dawne spory teologiczne. Jestem jednak głęboko przekonany, że można być ateistą i wierzyć, że istotnie stajemy się ludźmi w momencie poczęcia. W sporze o przerywanie ciąży zdają się nie mieć zastosowania tradycyjne podziały i klasyfikacje. Fanatyczny katolik, ortodoksyjny rabin i zagorzały lekarz ateista mogą przyjmować to samo kryterium człowieczeństwa i wyrażać podobne oceny moralne w sprawie przerywania ciąży.

Jest to szczególnie widoczne w przypadku kryterium genetycznego. Stanowi ono bowiem szczególnego rodzaju powiązanie prawdziwych zdań o faktach i na pozór równie oczywistych przeświadczeń moralnych. Rozpatrzmy kolejno oba te aspekty kryterium genetycznego — aspekt deskryptywny i aspekt oceniający.

Deskryptywne treści kryterium genetycznego najprościej można przedstawić w postaci kilku oczywistych twierdzeń:

1. Każdy, kto należy do gatunku *Homo sapiens* jest człowiekiem.
2. Każdy, kto należy do gatunku *Homo sapiens* ma w swych komórkach właściwy temu gatunkowi kod genetyczny.
3. Każdy, kto należy do gatunku *Homo sapiens* nabywa w momencie poczęcia właściwy temu gatunkowi kod genetyczny.

<sup>5</sup> P. Ramsey, *The Morality of Abortion*, w: J. Rachels (ed.), *Moral Problems*, II wyd. New York 1975, s. 38. Por. tenże: *Reference Points in Deciding about Abortion*, w: J. T. Noonan, Jr. (ed.) op. cit.; oraz tenże, *Abortion: A Review Article*, „Thomist” 1973. Por. też: P. Chauchard, *L'Avortement*, „Revue Thomiste” 1973.

4. Każdy, kto należy do gatunku *Homo sapiens* nabywa w momencie poczęcia właściwy mu kod genetyczny (rezultat połączenia różnych systemów chromosomalnych rodziców).

5. Każdy, kto został poczęty przez ludzkich rodziców jest człowiekiem.

6. Każdy, kto został poczęty przez ludzkich rodziców jest jedynym w swoim rodzaju niepowtarzalnym indywiduum.

Zwróćmy uwagę, że są to wszystko prawdziwe twierdzenia o faktach, i jeśli tylko rozumie się w sposób deskryptywny słowo „człowiek”, nie wynika z nich żadna konkluzja wartościująca. „Człowiek” znaczy w tym wypadku tyle, co egzemplarz należący do gatunku *Homo sapiens*. Zwróćmy także uwagę — co jest bez porównania ważniejsze — że podobną operację można przeprowadzić dla dowolnego gatunku zwierzęcego, dochodząc w rezultacie do banalnych twierdzeń typu „Każdy, kto został poczęty przez niedźwiedziów rodziców jest niedźwiedziem” albo „Każdy, kto ma w swych komórkach właściwy gatunkowi wilczemu kod genetyczny jest wilkiem”. Jeżeli jesteśmy skłonni traktować człowieka w sposób wyjątkowy, to bierze się to przede wszystkim z faktu, iż przynależność do gatunku ludzkiego uznajemy za cechę moralnie znaczącą. Przyjmijmy, że wyrażenie „cecha moralnie znacząca” oznacza w tym kontekście cechę, która sprawia, iż przedstawicielowi danego gatunku przysługuje prawo do życia. Jeśli tak, to jasne jest, że moralnie neutralne twierdzenie 5 przybierze formę zasady moralnej: „Każdy, kto został poczęty przez ludzkich rodziców ma prawo do życia”.

Konsekwencje tego stanowiska dla problemu przerywania ciąży są oczywiste. Jeżeli jest się człowiekiem od momentu poczęcia, to w każdym wypadku przerywanie ciąży jest zabiciem człowieka. Zabójstwo niewinnego człowieka (a nie ulega wówczas wątpliwości, że płód jest niewinnym człowiekiem) jest zawsze złe. *Ergo*, przerywanie ciąży jest zawsze złe.

Rzecz jest jednak bardziej skomplikowana aniżeli się to może wydawać. Nie sądzę, żeby można było zakwestionować deskryptywną warstwę kryterium genetycznego, jeżeli oczywiście pominie się milczeniem pewne szczególne patologie embrionalne i możliwość różnego rodzaju hybryd, którymi straszy inżynieria genetyczna. Istotnie, każdy, kto został poczęty przez ludzkich rodziców należy (albo ściślej: rozpoczął proces wkraczania) do gatunku *Homo sapiens*. Warunkiem koniecznym bycia człowiekiem jest rzeczywiście bycie poczętym przez ludzkich rodziców. Czy jest to jednak warunek wystarczający? Można bowiem sensownie utrzymywać, że poczęcie jest zaledwie początkiem

pewnego skomplikowanego procesu i dopiero po pewnym czasie, gdy proces ów się zakończy, zapłodnione jajeczko przekształca się w pełnoprawnego członka gatunku *Homo sapiens*. „Tak jak projekt domu nie jest jeszcze domem, tak samo zawarte w zygocie DNA nie jest istotą ludzką”<sup>6</sup>. Podobny argument wysuwa J. J. Thomson w swym głośnym artykule *A Defence of Abortion*: „Myślę [...], że płód nie jest osobą od momentu poczęcia. Zapłodnione zaledwie jajeczko, czy też implantowane zbiorowisko komórek, nie jest bardziej osobą niż żołądz dębem”<sup>7</sup>.

Zarzuty te łatwo uchylić, jeśli weźmie się pod uwagę nieścisłość obu metafor. Zawarte w zygocie DNA nie jest projektem domu; jest to raczej projekt w stadium intensywnej realizacji. Żołądz zaś, jeśli spoczywa w ziemi i rozpoczął się w nim proces wegetacji, jest w istocie rzeczy dębem *in statu nascendi*. Zniszczenie projektu czy żołądzia jest przerwaniem pewnego mniej lub bardziej zaawansowanego procesu rozwoju, który w normalnych warunkach doprowadziłby do powstania domu lub wyrośnięcia dębu.

Problem zresztą nie polega w tym wypadku na takim lub innym ustaleniu progu, od którego można traktować dany organizm jako niewątpliwie należący do gatunku *Homo sapiens*. Problemem jest, czy przynależność do gatunku *Homo sapiens* — obojętnie czy liczy się od momentu poczęcia, czy od urodzenia, czy od jakiegoś ściśle określonego momentu między poczęciem a urodzeniem — jest cechą moralnie znaczącą. Jeśli powiadamy, że człowiek i tylko człowiek ma prawo do życia, to głosimy tym samym etykę swoistego rasizmu gatunkowego. Ktoś, kto reprezentuje interesy zwierząt, mógłby równie stanowczo obstawać przy tezie, że mają one także prawo do życia, ponieważ mają w swych komórkach określony kod genetyczny.

Z faktu, że od momentu poczęcia *X* należy do gatunku ludzkiego, nie wynika jeszcze logicznie, że powinien mieć prawo do życia. Nie jest jednak wykluczone, że liczona od momentu poczęcia przynależność do gatunku ludzkiego może być uznana za dobrą rację na rzecz przypisania poczętej istocie prawa do życia. Do sprawy tej powrócę pod koniec artykułu.

<sup>6</sup> Garrett Hardin, *Blueprints, DNA, and Abortion: A Scientific and Ethical Analysis*, „Medical Opinion and Review” 1967, s. 74; przedruk w Garrett Hardin, *Stalking the Wild Taboo*, Los Altos 1973.

<sup>7</sup> J. J. Thomson, *A Defence of Abortion*, „Philosophy and Public Affairs” 1971, s. 48. Praca J. J. Thomson została przedrukowana w licznych antologiach, m. in. w cytowanym zbiorze J. Rachelsa oraz w antologii J. Feinberga, *The Problem of Abortion*, Belmont, California 1973. Zwięzłe omówienie szkicu Thomson zawiera recenzja ze zbioru J. Feinberga: K. Starczewska, *W poszukiwaniu moralnych rozstrzygnięć*, „Etyka” 1975, t. 14, s. 322—328.

### *Kryteria rozwojowe*

Kryterium genetyczne miało charakter strukturalny; przypisywało człowiekowi pewną stałą, niezmienną cechę swoistą, którą nabywa on w momencie poczęcia i która wspólna jest wszystkim istotom należącym do gatunku ludzkiego. Kryteria rozwojowe mają charakter funkcjonalny; uznają one bowiem, że stawanie się człowiekiem jest pewnym procesem i w zależności od momentu rozwoju organizmu ludzkiego można mu przypisywać prawa właściwe dorosłym ludziom. Zazwyczaj moment, w którym uznaje się organizm ludzki za godny przypisywania mu praw ludzkich, wyznacza określona funkcja organiczna. Wybór takiej lub innej funkcji jako cechy definiującej decyduje zatem o treści danego kryterium. Kryterium neurologiczne przyjmuje, że punktem zwrotnym w rozwoju organizmu ludzkiego jest np. pojawienie się elektrycznej aktywności mózgu, którą można zarejestrować za pomocą elektroencefalografu; ma to zazwyczaj miejsce około 8. tygodnia od momentu poczęcia. Kryterium animacji uznaje, że embriion ludzki staje się człowiekiem w pełnym znaczeniu tego słowa wtedy, gdy po raz pierwszy poruszy się (różni autorzy rozmaicie określają moment, w którym dochodzi do pierwszego poruszenia się płodu — na ogół między 13. a 20. tygodniem od momentu poczęcia). Kryterium zdolności do samodzielnego istnienia uznaje za cechę definicyjną człowieka zdolność do utrzymania się przy życiu poza organizmem matki (*viability*); jest to możliwe około 24. tygodnia od momentu poczęcia. Kryterium psychologiczne wreszcie przyjmuje, że cechą swoistą człowieczeństwa jest świadomość samego siebie, własnych pragnień oraz umiejętność myślenia; tych właściwości istota ludzka nabywa dopiero po upływie znacznego czasu od urodzenia.

Nie jest to oczywiście wyczerpująca lista kryteriów rozwojowych człowieczeństwa. Pominięto tu np. tzw. kryterium segmentacji, które zaproponowali swego czasu zwolennicy koncepcji genetycznej, pragnąc uchylić zarzut, iż zgodnie z przyjętą przez nich teorią bliźnięta monocygotyczne nie są ludźmi w momencie poczęcia, ponieważ w tym przypadku zapłodnione jajeczko dzieli się na dwa odrębnie rozwijające się organizmy dopiero w 7-8 dniu od momentu poczęcia. Nie uwzględniono także proponowanego ostatnio przez Beckera<sup>8</sup> kryterium metamorficznego, przyjmującego, iż płód staje się człowiekiem wtedy, jeżeli zostaje zakończony proces kształtowania się organizmu pod względem morfologicznym, co ma miejsce w 8. miesiącu ciąży; kryterium to bez do-

<sup>8</sup> H. Becker, *Human Being: The Boundaries of the Concept*, "Philosophy and Public Affairs" 1975.

datkowych założeń normatywnych nie ma żadnego znaczenia dla dyskusji o przerywaniu ciąży. Nie wydaje się zresztą, by należało traktować zbiór kryteriów rozwojowych jako zbiór zamknięty. W miarę rozwoju medycyny pojawiają się zapewne inne kryteria. Dlatego też zadanie, jakie sobie stawiam, dotyczy nie tyle wyczerpującego przedstawienia treści możliwych kryteriów rozwojowych, co raczej uchwycenia pewnych prawidłowości w definiowaniu istoty ludzkiej i ukazania płynących stąd konsekwencji. Wydaje się bowiem, że wszystkie kryteria rozwojowe mają tę samą strukturę formalną — wszystkie bowiem przyjmują zgodnie, że istnieje pewna taka cecha *P*, którą organizm nabywa w pewnym określonym momencie swego rozwoju, i fakt, iż organizm posiada ową cechę, wystarcza, by można go było uznać za człowieka.

**Kryterium neurologiczne.** Kryterium to ma stosunkowo niedawną historię. Dynamiczny rozwój medycyny w latach sześćdziesiątych, opanowanie różnego rodzaju technik transplantacyjnych i reanimacyjnych sprawiły, że coraz częściej lekarze, prawnicy, filozofowie poczęli mówić o konieczności przyjęcia pewnej definicji śmierci. Rezultatem tego była głośna definicja śmierci opracowana w 1968 r. przez Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School i zmodyfikowana w 1972 r. przez specjalną grupę badawczą z Instytutu Bioetyki w Hastings-on-Hudson. Przyjęta przez zespół harwardzki formuła stwierdza: jeżeli pacjent nie reaguje na bodźce zewnętrzne, jeśli nie rusza się ani nie oddycha, jeśli nie stwierdza się żadnych odruchów i krzywa EEG jest płaska (założywszy, że nie stosowano uprzednio żadnych leków tonizujących lub hipotermii), wówczas można przyjąć, że pacjent jest martwy<sup>9</sup>. W formule tej szczególną rolę pełni warunek nieodwracalnej śmierci mózgu. Nieodwracalna śmierć mózgu (płaskie EEG) jest końcem istoty ludzkiej.

Skoro przyjmuje się, że człowiek przestaje być człowiekiem w momencie nieodwracalnej śmierci mózgu, to równie dobrze można przyjąć, że zaczyna nim być w chwili, kiedy odpowiednio rozwinięty i ukształtowany mózg nagle ożywa. Jeśli przyjmie się, że aktywność mózgu jest swoistą cechą naszego człowieczeństwa i wyznacza zarazem początek i koniec ludzkiego istnienia, to płód staje się człowiekiem w momencie, kiedy zaczyna funkcjonować mózg. To właśnie kryterium przyjmuje m. in. Baruch Brody<sup>10</sup>, starając się je wywieść z określonej teorii

<sup>9</sup> Por. Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death, *A Definition of Irreversible Coma*, "Journal of the American Medical Association", August 5, 1968, s. 1505—10. Por. też: Task Force on Death and Dying of the Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences, *Refinements in Criteria for the Determination of Death, an Appraisal*, "Journal of the American Medical Association", July 3, 1972, s. 53.

<sup>10</sup> B. Brody, *Abortion and the Sanctity of Human Life*, Cambridge, Mass. 1976.



filozoficznej. Ponieważ przyjmowana przezeń teoria człowieczeństwa stanowi uszczegółowienie jego teorii własności esencjalnych, wydaje się rzeczą właściwą przedstawić pokrótce główne założenia teorii.

Brody sądzi, że jest rzeczą możliwą ściśle ustalenie, jakie własności winny przysługiwać przedmiotowi, by można było o nim orzec, że jest elementem danej klasy. Wyróżnia on własności istotne i przypadkowe. Własności istotne są niezbędnym warunkiem istnienia przedmiotu, własności przypadkowe — nie są. Przedmiot przestaje istnieć, jeśli traci przysługujące mu właściwości istotne; zmienia się jedynie, jeśli traci lub gdy się zmieniają własności przypadkowe. Drzewo jest drzewem bez względu na to, ile liści posiada i jakiego są one koloru; przestaje być jednak drzewem, gdy zostanie porąbane na szczapy. Dalej autor wprowadza pojęcie rodzaju naturalnego, definiując go jako zbiór przedmiotów o tych samych właściwościach istotnych. Zbiór drzew jest rodzajem naturalnym, zbiór białych przedmiotów nie jest. Przysługiwanie przedmiotowi pewnych własności istotnych jest zarazem warunkiem koniecznym i wystarczającym przynależności do rodzaju naturalnego. Autor nie przedstawia dowodu, że postulat ten jest prawdziwy, sądzi jednak, że jest on intuicyjnie prawdopodobny.

Konsekwencje teorii własności esencjalnych dla definicji istoty ludzkiej są oczywiste. Jeżeli przyjmie się, że istnieje taka własność  $P$ , której posiadanie jest konieczne dla bycia człowiekiem, i że do czasu, w którym dany byt nabywa własność  $P$ , musi on posiadać wszelkie inne własności  $Q$  równie konieczne dla nabycia własności  $P$ , to wynika z tego, że dany byt staje się istotą ludzką w momencie, kiedy nabywa własność  $P$ . Jest oczywiście sprawą istotną, co w tym wypadku stanowi własność  $P$  i jakie własności  $Q$  są niezbędne, by płód stał się człowiekiem i kiedy w ogóle płód nabywa własności  $P$ . Dla autora jednak nie ulega wątpliwości, że  $P$  to tyle, co aktywność mózgu, natomiast  $Q$  to odpowiednio rozwinięty układ krążenia i układ nerwowy. Ponieważ mózg budzi się do życia pod koniec 6. tygodnia od momentu poczęcia, serce zaś zaczyna funkcjonować już w 2. tygodniu, cały zaś układ nerwowy z mózgiem włącznie jest w pełni ukształtowany pod koniec 3. miesiąca (czego świadectwem pierwsze spontaniczne poruszenie się płodu), wynika z tego, że człowiek zaczyna stawać się człowiekiem około 2. tygodnia od momentu poczęcia i jest już w pełni ukształtowaną istotą ludzką pod koniec 3. miesiąca. „Wiemy, iż staje się nim, gdzieś pomiędzy końcem 2. tygodnia a końcem 3. miesiąca. Z całą jednak pewnością nie jest człowiekiem w momencie poczęcia i z całą pewnością jest nim pod koniec 3. miesiąca”<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Ibid., s. 112.

Jest to raczej kłopotliwa konkluzja. Wynika z niej bowiem jednoznacznie, że w momencie, kiedy już na pewno wiadomo, że kobieta jest w ciąży, praktycznie jest rzeczą niemożliwą ze względów moralnych dokonywanie jakiegokolwiek zabiegu. Autor wprawdzie zaznacza, że możliwe jest przeciwieństwo stosowanie środków typu IUD (*intrauterine devices*) czy też najnowszej generacji pigułek antykoncepcyjnych (*morning-after-pills*) albo na wszelki wypadek sztuczne powodowanie menstruacji (*menstrual extraction*), stwierdza jednak stanowczo, że ze względów moralnych w każdym wypadku, nawet w najwcześniejszej fazie rozwoju płodu, należy powstrzymać się od przerywania ciąży. Podawane przezeń racje (obawa przed rozwiązłością seksualną, zasada poszanowania życia ludzkiego, przysługiwanie pewnych praw zaledwie poczętej istocie itd.) nie mają jednak najmniejszego związku z podaną przezeń definicją istoty ludzkiej. Z proponowanej formuły nie wynikają wprost żadne zalecenia praktyczne.

Nie wydaje się, żeby rozumowanie autora było w pełni przekonujące. Niepewna jest przede wszystkim proponowana przezeń teoria własności esencjalnych. Jeżeli zdefiniuje się esencjalnie parasol jako „lekką, okrągłą powłokę z jedwabiu lub innego materiału, rozciągniętą na promieniście ułożonej, składającej się strukturze umocowanej na lasce trzymanej w ręku, używaną w celu ochrony przed deszczem lub słońcem” (*Oxford English Dictionary*), to wydaje się rzeczą łatwą odróżnienie własności istotnych od przypadkowych. Nieistotny jest oczywiście rodzaj i kolor materiału czy wykończenie laski, ale czy równie nieistotna jest np. liczba strun czy jakość pozostałych części? Przyjmijmy jednak, że odpowiednia liczba strun, jakość materiału, laska stanowią cechy istotne  $Q$ , dzięki którym przysługuje parasolowi równie istotna cecha  $P$  — ochrona przed deszczem i słońcem. Powstaje wówczas problem, czy parasol, który np. wskutek uszkodzenia zaczepu nie da się rozłożyć, a więc nie chroni ani przed deszczem, ani przed słońcem, jest parasolem czy też nie. Nie ulega dla mnie wątpliwości, że zepsuty parasol jest parasolem, bez względu na to, jakie cechy parasola uzna się za istotne lub przypadkowe. Analogicznie można chyba powiedzieć, że człowiek, u którego nastąpiła nieodwracalna śmierć mózgu, a który żyje nadal dzięki wysiłkowi lekarzy i sztucznie podtrzymującej życie aparaturze, jest jedynie człowiekiem o nieodwracalnie uszkodzonym mózgu, ale z całą pewnością człowiekiem. Nieodwracalna śmierć mózgu nie jest bowiem kryterium definicyjnym „ustania” człowieczeństwa. Fakt, że taką formułę przyjmują ostatnio lekarze i stosują ją w praktyce medycznej, oznacza jedynie, że w przypadku stwierdzenia nieodwracalnej śmierci mózgu czują się oni moralnie usprawiedliwieni z rezygnacji dalszego podtrzymywania życia ludzkiego. W obu bowiem wypadkach,

zarówno przy określaniu początków istoty ludzkiej, jak i jej końca, nie jest sprawą moralnie najważniejszą, czy istota ta jest już (jeszcze) człowiekiem, czy nie. Problemem moralnie najistotniejszym jest kwestia, czy istota ta — tak czy inaczej zdefiniowana — powinna żyć, czy nie powinna.

Kryterium animacji. Arystoteles sądził, że oznaką zakończenia procesu formowania się embrionu ludzkiego jest poruszenie się. „W przypadku płci męskiej pierwsze poruszenie się ma zazwyczaj miejsce [...] około czterdziestego dnia, ale jeśli dziecko ma być płci żeńskiej [...] około dziewięćdziesiątego dnia”<sup>12</sup>. W wersji Św. Tomasza teoria ta otrzymała interpretację teologiczną. Znana pod nazwą teorii animacji pośredniej traktowała poruszenie się dziecka jako znak, iż otrzymało ono właśnie nieśmiertelną duszę. Od tego momentu embrion miał być *sensu stricto* istotą ludzką. Teoria animacji pośredniej była oficjalną doktryną Kościoła aż do połowy XIX wieku, a i współcześnie ma wielu zwolenników. Chociaż nikt nie jest chyba skłonny utrzymywać współcześnie, że kobieta otrzymuje duszę dopiero w 80 dni po poczęciu (jak to twierdził Tomasz), to przecież dla wielu osób ożywienie się płodu (w terminologii angielskiej — *quickening*) jest sygnałem, iż stał się on człowiekiem i przysługują mu prawa ludzkie.

„Nie wiem — pisze J. F. Donceel, SJ — kiedy embrion otrzymuje duszę ludzką i staje się człowiekiem. Jestem jednak przekonany, że nie ma żadnej duszy, a więc żadnej osoby ludzkiej w czasie pierwszych tygodni ciąży, kiedy embrion znajduje się w wegetatywnej fazie rozwoju”<sup>13</sup>. Tak samo jak nie nadmuchana piłka nie jest w istocie rzeczą piłką, tak samo preczłowieczy embrion nie jest osobą ludzką.

Wieloznaczność terminu „animacja” pozwala interpretować to kryterium zarówno w kategoriach religijnych, jak i świeckich. Pominąwszy bowiem całą naukę o duszy, można traktować ożywienie się płodu jako moment swego rodzaju społecznego poczęcia człowieka. Od tego momentu embrion rzeczywiście istnieje dla rodziców jako żywa, doświadczana przez nich istota. Przestaje być anonimowym organizmem biologicznym, a staje się kimś, kto ma niejako charakter osoby i jest rzeczywiście postrzegany w kategoriach osobowych.

Następstwa tej formuły są oczywiste. Jeżeli przyjąć, że pierwsze poruszenie płodu ma zwykle miejsce około 13—20 tygodni po poczęciu i że stanowi ono granicę pomiędzy żywym organizmem biologicznym

<sup>12</sup> Aristotle, *The Works of Aristotle Translated into English*, J. A. Smith, W. D. Ross (eds.), vol. 4, *Historia Animaliorum*, Oxford 1910, 7.3.583.

<sup>13</sup> J. F. Donceel, SJ., *The Ethical Aspects of Abortion: A Liberal Catholic's View*; w: R. E. Hall (ed.), op. cit., s. 42; por. tenże, *Immediate Animation and Delayed Hominization*, “Theological Studies” 1970.

i żywym organizmem ludzkim, to nietrudno argumentować, że nie ma nic złego w przerywaniu ciąży we wczesnym okresie rozwoju płodu. Dopiero od momentu poruszenia się płód znajduje się pod ochroną moralności i prawa.

Wydaje się jednak, że kryterium to jest zbyt subiektywne, by można je było uznać za kryterium człowieczeństwa. Moment pierwszego poruszenia się jest niewątpliwie pewnym zjawiskiem obiektywnym, wypadkową rozmaicie uwarunkowanych procesów fizjologicznych w organizmie matki, ale postrzeżenie owego momentu jest już sprawą subiektywną. Równie dobrze można doświadczać złudzenia pierwszego poruszenia się, jak i w ogóle nie dostrzec, że płód zaczął być zdolny do poruszania się. Jeśli matka w ogóle nie odczuwa poruszania się płodu, nie wynika przecież z tego, że nie może on być traktowany jako istota ludzka. Fakt, że matka czy ogólniej rodzice mogą odczuwać bardzo silne emocjonalne powiązanie z poczętą istotą od momentu, kiedy dała ona znać o sobie, nie wystarcza jeszcze, by można było uznać ową istotę za człowieka.

Kryterium to jest zresztą niewystarczające także z innych powodów. Przyjąwszy zdolność do ruchu za cechę definicyjną człowieka, musielibyśmy wykluczyć z klasy ludzi wszystkie całkowicie sparaliżowane osoby. Jeżeli ktoś nie jest zdolny do ruchu, nie znaczy to jeszcze, że nie jest człowiekiem.

Kryterium zdolności do samodzielnego istnienia. Kryterium to można sformułować następująco: X jest istotą ludzką, jeśli jest zdolny do samodzielnego istnienia poza organizmem matki. „Najprostszym i zarazem najlepszym poglądem moralnym w sprawie przerywania ciąży — pisze Malcolm Potts — jest powstrzymanie się od przypisywania embrionowi jakiegokolwiek statusu prawnego czy religijnego w ciągu dwóch pierwszych tygodni; później embrion stopniowo nabiera ważności i gdy jest już zdolny do samodzielnego istnienia (*at viability*), co ma miejsce w 28. tygodniu, powinien mieć te same prawa, co nowo narodzone dziecko”<sup>14</sup>. Embrion bowiem, który zdolny jest do samodzielnego istnienia, niczym nie różni się od urodzonego już dziecka. Każdy wcześniak, bez względu na to, kiedy się urodzi, jest przecież traktowany dokładnie tak samo, jak normalnie urodzone dziecko. Dlatego też tradycyjnie prawo chroni każdą istotę zdolną do samodzielnego istnienia.

<sup>14</sup> M. Potts, *The Problem of Abortion*, w: F. J. Ebling (ed.), *Biology and Ethics*, London and New York 1969, s. 75. Najpełniejszą ekspozycję kryterium zdolności do samodzielnego istnienia stanowi artykuł H. Tristrama Engelhardta, Jr., *The Ontology of Abortion*, „Ethics” 1974.

Możliwe, że kryterium to wystarcza, by ustalić prawny status płodu. Nie wydaje się jednak, by można je było uznać za wystarczające do rozstrzygnięcia kwestii fundamentalnej — kiedy mianowicie płód staje się człowiekiem. Jest to kryterium równie niepewne i arbitralne, jak kryterium animacji. Zdolność do samodzielnego istnienia zależy bowiem od zbioru rozmaitych czynników, które nie są bynajmniej jednoznaczne. Im bardziej zdrowy, im bardziej rozwinięty anatomicznie i funkcjonalnie embrion, tym większe ma szanse przeżycia w przypadku przedwczesnego porodu. Z kolei stopień rozwoju płodu zdaje się zależeć od tak wielu i tak złożonych czynników, że trudno doprawdy przyjmować, że granica 28 tygodni może być uznana za granicę decydującą o dopuszczalności bądź niedopuszczalności przerwania ciąży. Zdrowie matki, sytuacja ekonomiczna rodziny czy też nawet — jak to wykazały ostatnie badania — kolor skóry rodziców — decydują o takim czy innym tempie rozwoju płodu. Nadto, zdolność do samodzielnego istnienia w dużej mierze zależy od dostępnych aktualnie technik inkubacyjnych i ogólnego rozwoju medycyny. Nie jest wcale nieprawdopodobne, że w niedalekiej przyszłości będzie można utrzymywać przy życiu *in vitro* embriony, które z takich czy innych względów znajdują się poza organizmem matki w 18 tygodniu od momentu poczęcia czy może nawet wcześniej.

Zwróćmy także uwagę, jakie są praktyczne konsekwencje proponowanego kryterium. Jeżeli prawo do życia przysługuje tylko tym, którzy są zdolni do samodzielnego istnienia, to automatycznie wykluczamy ze zbioru ludzi wszystkich tych, którzy z takich czy innych względów nie są zdolni do samodzielnego istnienia. Niezdolny jest do samodzielnego istnienia człowiek całkowicie sparaliżowany. Niezdolny do samodzielnego istnienia jest ktoś, kto żyje jedynie dzięki aparaturze sztucznie podtrzymującej życie. Niezdolny do samodzielnego istnienia jest także ktoś, kto musi korzystać z tzw. sztucznej nerki. Niezdolny jest wreszcie do samodzielnego istnienia niewidomy na ulicach wielkiego miasta w godzinach szczytu. Wątpliwe też, czy przy tak mocnym rozumieniu „zdolności do samodzielnego istnienia” można mówić, że nowo narodzone dziecko jest zdolne do samodzielnego istnienia. Gdyby nie pomoc rodziców lub innych osób, nie miałoby ono najmniejszych szans na przetrwanie. Nieostrość i niejasność wyrażenia „zdolność do samodzielnego istnienia” powodują, że kryterium to, bez żadnych dodatkowych kwalifikacji zdaje się mieć zbyt mocne konsekwencje.

Gdyby kryteria rozwojowe były jedynie chwiejne i nieostre, można by utrzymywać, że w miarę rozwoju techniki medycznej i dzięki odpowiednim zabiegom definicyjnym możliwe będzie precyzyjne określenie,

w którym momencie życia płodowego przysługują nam prawa ludzkie. Rzecz jednak w tym, że rozwój embrionalny człowieka stanowi pewne kontinuum i każde dowolne stadium owego kontinuum może być uznane za definicyjną cechę człowieczeństwa. W sporze o to, czy lepsze jest kryterium animacji czy samodzielnej zdolności do istnienia, nie ma właściwie żadnych rozstrzygających racji na rzecz jednego lub drugiego kryterium. Dlatego też niektórzy autorzy proponują, by wybierając najlepsze spośród kryteriów człowieczeństwa, kierować się wyłącznie względami pragmatycznymi. „Skoro nie został nam objawiony początek ludzkiej osobowości [...] — pisze znakomity prawnik angielski Glanville Williams — mamy prawo liczyć go od momentu wyznaczonego przez ludzkie potrzeby”<sup>15</sup>. „To, czy płód jest, czy nie jest istotą ludzką, nie jest sprawą faktu, lecz definicji — powiada cytowany już biolog amerykański Garrett Hardin. Możemy go zdefiniować tak, jak nam się to podoba. Biorąc zaś pod uwagę wypływające z tego konsekwencje społeczne (*human problem*), byłoby rzeczą niemądrą definiować płód jako istotę ludzką”<sup>16</sup>. O wyborze kryterium człowieczeństwa winny decydować wyłącznie względy praktyczne (*desirability*) — dodaje znany skądinąd ze swych trzeźwych poglądów J. Fletcher<sup>17</sup>.

Definicyjna metoda rozwiązywania problemu naszego człowieczeństwa budzi niedobre skojarzenia. Wiadomo np., że Neurowie, plemię zamieszkujące w Sudanie, w przypadku urodzenia się dziecka z wrodzonymi wadami rozwojowymi nazywają je hipopotamem i wrzucają do rzeki. Podobną praktykę, choć na inną skalę i w majestacie prawa, stosowano w III Rzeszy, odmawiając arbitralnie prawa do życia tysiącom niewinnych ludzi, którzy nie odpowiadali np. przyjętej oficjalnie definicji człowieka psychicznie zdrowego lub należeli po prostu do „gorszego gatunku” ludzi. Jeśli wolno nam definiować embriion ludzki tak jak nam się podoba, to właściwie każda definicja jest dobra i nie ma powodu, by z równą swobodą nie definiować człowieczeństwa narodzonych już dzieci. Jeśli zaś względy praktyczne mają decydować o wyborze takiego lub innego kryterium, to ustalają je (owe względy) przede wszystkim politycy i wojskowi. W ten sposób można oczywiście rozwiązywać określone problemy społeczne, nie jest to jednak właściwy sposób ustalenia, kiedy stajemy się ludźmi.

<sup>15</sup> Glanville Williams, *Euthanasia and Abortion*, "University of Colorado Law Review" 1966, s. 201.

<sup>16</sup> Garrett Hardin, *Abortion-or Compulsory Pregnancy*, "The Journal of Marriage and Family" 1968, s. 250. Por. krytykę tego typu koncepcji w: D. Callahan, op. cit. oraz R. F. R. Gardner, *A New Ethical Approach to Abortion and its Implications for the Euthanasia Dispute*, "Journal of Medical Ethics" 1975.

<sup>17</sup> J. Fletcher, głos w dyskusji, w: R. E. Hall (ed.), op. cit., s. 48.

*Narodziny jako kryterium człowieczeństwa*

Przedstawione dotychczas kryteria zakładały, że człowiek staje się człowiekiem albo w momencie poczęcia, albo też w jakiś czas od momentu poczęcia, ale z całą pewnością przed urodzeniem. Zwolennicy kryterium narodzin skłonni są przypuszczać, że stajemy się ludźmi w momencie bądź też w jakiś czas od momentu narodzin, gdy stopniowo wykształcą się w nas właściwości i dyspozycje swoiste dla istoty ludzkiej. Konsekwencje praktyczne tego stanowiska są oczywiste. Jeżeli przyjmuje się, że *X* nie jest człowiekiem, dopóki nie zostanie urodzony przez ludzkich rodziców, to jasne jest, że przerywanie ciąży dopuszczalne jest w każdym dowolnie ustalonym momencie. Przyjąwszy natomiast mocniejszą interpretację, zgodnie z którą urodzony organizm musi nadto osiągnąć pewien poziom rozwoju swoisty dla człowieka, dopuszczamy tym samym możliwość uzasadnienia dzieciobójstwa, jako że noworodek nie spełnia warunków przyjętego wówczas kryterium. Rozważmy więc, jakie argumenty przemawiają za tym, by przyjąć narodziny jako moment uzyskania praw ludzkich, i co decyduje, by przesunąć ów moment na okres późniejszy. Myślę, że istnieją co najmniej cztery rodzaje argumentów na rzecz tego stanowiska: lingwistyczne, antropologiczne, prawne i filozoficzne.

Argumenty lingwistyczne dotyczą przede wszystkim znaczenia słowa „człowiek” w wyrażeniach typu „Zygota jest człowiekiem” i „Zygota nie jest człowiekiem”. Spór ten jest sporem całkowicie semantycznym, choć bez wątpienia ma istotne konsekwencje moralne. Analiza wysuwanych w tym sporze argumentów jest jednak pouczająca. Okazuje się mianowicie, że nie można mieć zaufania do potocznego sposobu użycia słów jako kryterium decydującego o właściwym znaczeniu słowa. Różne osoby mają różne poczucie języka. „Jest absurdem nazywać zapłodnione jajeczko, zygotę, mikroskopijną koloidalną drobinę istotą ludzką. Byłoby to poważnym pogwałceniem języka, gdybyśmy nazywali to istotą ludzką” — pisze Glanville Williams<sup>18</sup>. Jednakże nie jest to absurdem dla etyków katolickich czy autorów mających odmienne intuicje językowe. Ten sposób prowadzenia dyskusji nie wydaje się godny aprobaty. Stanowi on bowiem niemal modelowy przykład budowania różnych definicji perswazyjnych słowa „człowiek” i wzajemnego przekonywania się, że proponowana definicja jest jedynie słuszna.

Bardziej ambitną próbą określenia logicznego statusu pojęcia „istota ludzka” zdaje się być pomysł Marvina Kohla, by zanalizować to pojęcie

<sup>18</sup> Glanville Williams, op. cit., s. 197.

z punktu widzenia głębokiej struktury języka angielskiego. Sądzi on, że „wszystkie terminy oznaczające żywe rzeczy zawierają w sobie ideę narodzonego lub nie narodzonego potomstwa jako część właściwego im znaczenia. Tak samo jak *chłopiec*, *kawaler* czy *król* są słowami, które semantycznie charakteryzują termin *mężczyzna*, tak samo *nasienie*, *jajeczko*, *plód* charakteryzują termin *nie narodzone potomstwo*”<sup>19</sup>. Ktoś, kto wypowiada zdanie *Every human fetus is a human being*, wypowiada zdanie, które nie jest wprawdzie sprzeczne w języku przeciętnego mówcy, ale sprzeczne jest w języku mówcy doskonale biegłego. Świadom bowiem dwuznaczności słowa *being* (*being*<sub>1</sub> — istnienie, *being*<sub>2</sub> — istota), mówca doskonale biegły nie powie, że *Every human fetus being<sub>1</sub> is a human being<sub>2</sub>*, bo znaczyłoby to dokładnie tyle, co stwierdzenie, że *all unborn human progeny are human progeny*. W proponowanym rozumieniu noworodek jest istotą ludzką, nie jest nią natomiast embrion w przeddzień urodzin. Kohl, chociaż wyraźnie opowiada się po stronie zwolenników przerywania ciąży, nie podaje jednak żadnych dyrektyw, które miałyby wyznaczać konkretną politykę moralną wobec przerywania ciąży.

Argumentacja Kohla wydaje się wątpliwa. Być może znaczenie słów „istota” i „potomstwo” jest nieco inne w języku polskim niż w angielskim nie wydaje się jednak rzeczą lingwistycznie właściwą, by nazywać nasienie czy jajeczko nie narodzonym potomstwem. Kontrowersyjny również wydaje się status semantyczny „zygoty”. Niektórzy będą zapewne skłonni traktować zygotę jako egzemplarz należący do klasy nie narodzonego potomstwa, ale możliwe są także inne interpretacje. W swej obecnej postaci argumenty lingwistyczne zaciemniają raczej kłopotliwy problem statusu „istoty ludzkiej”.

Bardziej przejrzyście, choć nie mniej jałowe dla diskutowanego problemu są argumenty wysuwane przez autorów o orientacji biologicznej czy socjologicznej. Tradycyjnie np. wyklada się w naukach społecznych, że człowiek nie rodzi się człowiekiem, ale staje się nim stopniowo w procesie socjalizacji, ucząc się języka i kultury danego społeczeństwa. Jest on w momencie urodzenia zaledwie człowiekiem w sensie biologicznym, jako egzemplarz gatunku *Homo sapiens*, nie jest nim natomiast w sensie społecznym. Ten punkt widzenia zajmuje np. laureat nagrody Nobla, prof. Joshua Lederberg, gdy sądzi, że „przełomowym momentem w rozwoju [ludzkiego] organizmu jest w przybliżeniu pierwszy rok życia, w którym dziecko rozwija się intelektualnie i stopniowo przyswaja sobie język, dzięki czemu uczestniczy w znaczącej poznawczo relacji z matką i resztą społeczeństwa. Dopiero w tym momencie wkracza ono w tradycję

<sup>19</sup> M. Kohl, *Abortion and the Argument from Innocence*, "Inquiry" 1971, s. 150.



kulturową, która stanowiąc swoisty atrybut człowieka, odróżnia go od zwierząt<sup>20</sup>”.

To prawda, że w sensie społecznym stajemy się ludźmi w jakiś czas po urodzeniu, ale czym wobec tego jesteśmy przed urodzeniem i jak w związku z tym powinniśmy być traktowani? Czy powinniśmy być wówczas pod ochroną prawa i moralności, czy nie? Czy stanowimy przedmiot obowiązków moralnych ze strony rodziców i lekarzy? Kryterium to niewiele wnosi do dyskusji o początkach naszego człowieczeństwa. Gdyby traktować je dosłownie, to opisywane w podręcznikach psychologii społecznej dzieci wychowywane przez zwierzęta lub w całkowitej izolacji od innych ludzi winny być traktowane dokładnie tak samo jak zwierzęta. A przecież niejako spontanicznie traktujemy je jako istoty ludzkie i skłonni jesteśmy przypisywać im ludzkie prawa. Podobnie lekarze spontanicznie przyznają prawa ludzkie istotom, które rodzą się z głębokimi upośledzeniami genetycznymi i o których z dużym prawdopodobieństwem można z góry powiedzieć, że nigdy nie nauczą się języka i nie wejdą w żadną ludzką relację z inną istotą ludzką.

Podejście to wyływa zapewne z tradycji zawodu lekarskiego i przywiązania do genetycznej koncepcji człowieczeństwa. Znaczną rolę w jego upowszechnieniu odgrywa jednak prawo. „Od momentu żywych narodzin istnieje ludzka istota uprawniona do możliwie pełnej ochrony prawnej. A najbardziej fundamentalnym prawem każdej istoty ludzkiej jest prawo do samego życia”<sup>21</sup> — stwierdził sędzia Sądu Najwyższego w stanie Maine, David S. Roberts, wydając w 1974 r. wyrok w sprawie rodziców urodzonego, lecz straszliwie zdeformowanego noworodka, którzy sprzeciwili się stosowaniu jakichkolwiek zabiegów lekarskich wobec dziecka, stojąc na stanowisku, że powinno ono raczej umrzeć.

Podobną opinię wyraża cytowany już Glanville Williams, sugerując uznanie narodzin za punkt zwrotny organizmu ludzkiego. „Jest problemem — pisze Williams — w którym momencie rozwoju istnienia, które później zostanie nazwane Tomem Smithem, można sensownie określać je mianem istoty ludzkiej. Dla wielu powodów przyjmujemy, że jest to moment narodzin. Podróżująca autobusem lub pociągiem kobieta w ciąży musi wykupić tylko jeden bilet. Potrzebuje również tylko jednego paszportu. Nie można ochrzcić dziecka ani też nadać mu formalnie imienia przed urodzeniem. Można to uczynić natomiast w dowolnym czasie po urodzeniu. Prawo nie może uznać, że nie narodzony płód ma w pełni te same prawa, co istota ludzka. Prawo karne dopuszcza nawet,

<sup>20</sup> J. Lederberg, *A Geneticist Looks at Contraception and Abortion*, „Annals of Internal Medicine” 1967, s. 26.

<sup>21</sup> Cyt. za: R. A. McCormick, *To Save or Let Die. The Dilemma of Modern Medicine*, „Journal of the American Medical Association” 1974, July 8, s. 172.

by w sytuacji, gdy jest to konieczne dla zdrowia matki, można było poświęcić płód lub zdolne do samodzielnego istnienia, lecz nie narodzone dziecko. Noworodek nie mógłby być traktowany w ten sposób. Nawet autorzy katoliccy rozróżniają między grzechem przerwania ciąży wobec płodu a grzechem zabójstwa wobec urodzonego dziecka”<sup>22</sup>.

Argumenty prawników nie wydają się wystarczające. Nie mają oni wprawdzie żadnych wątpliwości, że prawo winno chronić każdą istotę zrodzoną przez ludzkich rodziców i że inny jest status prawny płodu, a inny narodzonego dziecka. Nie rozwiązuje to jednak wcale kwestii statusu moralnego płodu. Mam wrażenie, że właśnie ze względów moralnych istota poczęta przez ludzkich rodziców winna się znaleźć pod ochroną prawa jakiś czas przed urodzeniem; wydaje mi się to konieczne, chociażby po to, by zapobiec używaniu ludzkich płodów do eksperymentów medycznych<sup>23</sup>.

Z drugiej jednak strony postulat, że każda bez wyjątku istota zrodzona przez ludzkich rodziców winna znaleźć się automatycznie pod ochroną prawa, jako że jest człowiekiem, także może zostać zakwestionowany, i to, jak się wydaje, głównie ze względów moralnych: biorąc pod uwagę dobro dziecka, należy raczej unicestwić dzieci urodzone z głębokimi i nieodwracalnymi wadami genetycznymi, aniżeli skazywać je na życie. Możliwe są wówczas dwa sposoby argumentacji: można mianowicie przyjąć, że głęboko zdeformowany noworodek jest wprawdzie istotą ludzką, ale istnieją całkiem dobre racje, aby w jego własnym interesie i interesie osób istniejących lub możliwych przyzwolili na jego unicestwienie; ten styl rozumowania właściwy byłby pewnym wariantom etyki utylitarystycznej. Ale można również przyjąć, i jest to rozwiązanie znacznie prostsze, że istota taka nie spełnia po prostu przyjętego kryterium człowieczeństwa. Jeśli nie jest człowiekiem, to ani rodzice, ani lekarze nie mają żadnego obowiązku moralnego, by utrzymywać je przy życiu. Dobry lekarz, powiadają niektórzy, powinien w takim wypadku tak przyjmować poród, by dziecko przyszło na świat martwe. Oszczędza się w ten sposób szoku matce i niepotrzebnych cierpień dziecku. Stanowisko to wydawać się może moralnie odrażające, ale tego typu postulaty dają się już słyszeć w środowiskach pediatrów amerykańskich i — co więcej — istnieją pewne filozoficzne przesłanki dla uzasadnienia takich praktyk.

Oto np. Michael Tooley w klasycznym już artykule *Abortion and Infanticide* proponuje, by prawa ludzkie przyznać tylko tym istotom, które spełniają podaną przezeń definicję osoby. Być osobą i mieć prawo

<sup>22</sup> Glanville Williams, op. cit., 197—198.

<sup>23</sup> Por. zwłaszcza P. Ramsey, *The Ethics of Fetal Research*, New Haven and London 1975.

do życia to jedno i to samo. „Organizm ma rzeczywiste prawo do życia, jeżeli posiada świadomość samego siebie jako stałego podmiotu doznań i stanów psychicznych oraz jest przekonany, że on sam jest takim trwającym w czasie bytem (*continuous entity*)”<sup>24</sup>. Wyrażenie „X ma prawo do A” traktuje Tooley zgodnie z R. B. Brandtem jako przybliżony równoważnik wyrażenia „Jeżeli X pragnie A, to inni mają *prima facie* obowiązek powstrzymać się od działań, które uniemożliwiłyby mu uzyskanie A”. Założeniem prawa do życia jest więc pragnienie życia. Jest to konkluzja paradoksalna. Wiadomo bowiem, że nie żywią żadnych pragnień osoby śpiące; wiadomo, że nie mogą pragnąć żyć osoby o głębokich zaburzeniach psychicznych lub osoby poddane pewnym rodzajom indoktrynacji. Gdyby przyjąć świadomość samego siebie i swych własnych pragnień jako kryterium człowieczeństwa, oznaczałoby to, że ludzie ci nie mają właściwie żadnego prawa do życia. Tooley wzmacnia więc podany warunek, powiadając w późniejszym komentarzu do swojego artykułu, że naruszamy czyjeś prawo do A nie tylko wtedy, gdy unicestwiamy jego aktualne pragnienia, lecz także, gdy unicestwiamy pragnienia, które żywił w przeszłości lub które może żywić w przyszłości<sup>25</sup>. Dzięki temu zarówno człowiek śpiący, człowiek nieznaczony psychicznie, jak też człowiek poddany głębokiej indoktrynacji mają prawo do życia, bo albo pragnęli żyć, albo będą pragnąć żyć, gdy zmienią się odpowiednio okoliczności. Nie odnosi się to jednak do embrionów i noworodków. „Warunek samoświadomości stanowi, że organizm nie może mieć żadnego poważnego prawa do życia, jeśli nie przysługuje mu obecnie lub nie przysługiwało mu w swoim czasie w przeszłości pojęcie «ja» jako stałego podmiotu doświadczeń i innych stanów psychicznych wraz z przeświadczeniem, że on sam jest takim bytem”<sup>26</sup>. Wpływającą z zasady potencjalności obiekcję, że przecież w przyszłości embrion może żywić pragnienie życia i być świadomym samego siebie, Tooley po prostu ignoruje, ponieważ sądzi, iż zasada potencjalności nie da się utrzymać. Bez względu tedy na stopień rozwoju ludzki embrion nie ma żadnego prawa do życia. Prawa tego nie ma także żaden noworodek; „...istnieją zatem doskonałe racje, by mniemać, że dzieciobójstwo jest moralnie dopuszczalne w większości przypadków, kiedy z innych względów jest ono pożądane”<sup>27</sup>.

Nietrudno zrozumieć, a nawet usprawiedliwić intencje Tooleya, gdy

<sup>24</sup> M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, "Philosophy and Public Affairs" 1971, s. 44.

<sup>25</sup> M. Tooley, *Postscript*, w: M. Cohen, T. Nagel, T. Scanlon (eds.), *The Rights and Wrongs of Abortion*, Princeton, New Jersey 1974, s. 81.

<sup>26</sup> *Ibid.*, s. 82.

<sup>27</sup> M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, s. 64.

ma się przed oczyma widok dzieci straszliwie zdeformowanych i praktycznie niezdolnych do życia wskutek defektów genetycznych. Ale proponowane przezeń kryterium ma znacznie mocniejsze konsekwencje. Jeżeli mówi się, że żaden embrion ani noworodek bez względu na stan jego zdrowia nie jest człowiekiem, to tym samym dopuszcza się możliwość usprawiedliwienia dzieciobójstwa z dowolnych względów. Wystarczyłoby wtedy np., by płeć urodzonego dziecka była inna od oczekiwanej lub rodzice zmienili właśnie plany życiowe i postanowili się rozwieść, by zażądać unicestwienia dziecka.

Po drugie, Tooley w gruncie rzeczy nie uzasadnia swego kryterium. Nie wiemy właściwie, dlaczego właśnie świadomość samego siebie i własnych pragnień miałyby być właściwością przesądzającą o naszym człowieczeństwie. Równie dobrze można przyjąć każde inne kryterium, nie prowadzące do tak drastycznych konsekwencji.

Po trzecie wreszcie: rozumowanie Tooleya opiera się na przeświadczeniu, iż zasada potencjalności jest błędna. Ale Tooley, jak to przekonująco wykazał Hare, nie przedstawił takiego dowodu. Akceptując zasadę potencjalności, musimy zgodzić się, że zarówno przerywanie ciąży, jak i dzieciobójstwo są moralnie złe. Nie znaczy to jednak, że nigdy nie mogą być moralnie usprawiedliwione.

#### *Kryterium człowieczeństwa — kilka uwag metodologicznych*

Nie ulega wątpliwości, że wyniki dotychczasowych rozważań są raczej negatywne. Nie udało nam się znaleźć takiego kryterium, które można byłoby bez żadnych zastrzeżeń uznać za słuszne.

Kryterium genetyczne, proste i oczywiste, doskonale pod względem diagnostycznym, wiedzie do osobliwych moralnie konsekwencji — nie tylko zmusza do kategorycznego potępienia przerywania ciąży, lecz także — jak się okaże — nakłada na nas moralny obowiązek prokreacji. Kryteria rozwojowe umożliwiają wprawdzie elastyczną politykę moralną w kwestii przerywania ciąży, mają jednak istotny mankament — są mianowicie wyjątkowo nieostre, niepewne, chwiejne, co sprawia, że niekiedy trudno jest w ogóle rozstrzygnąć, czy dany organizm ludzki spełnia już czy też jeszcze nie spełnia takiego lub innego kryterium. Nie ma także żadnych rozstrzygających racji, które każałyby przedkładać np. kryterium zdolności do samodzielnego istnienia nad np. kryterium animacji. Kryterium urodzenia, równie proste i oczywiste jak kryterium genetyczne, wiedzie znów do niepożądanych, drastycznych konsekwencji moralnych.

W tym miejscu można by właściwie postawić kropkę, proponując

czytelnikowi, by sam zdecydował, które z przedstawionych kryteriów najbardziej mu odpowiada i stwierdzając, że problem moralnej oceny przerywania ciąży jest w istocie rzeczy nierozstrzygalny. Byłby to jednak zbyt pochopny wniosek. Można bowiem, jak się wydaje, rozstrzygnąć kwestię moralności przerywania ciąży, nie wnikając się w kłopotliwe kwestie ustalania koniecznych i wystarczających warunków bycia człowiekiem. (Tę linię argumentacji przyjmują wszyscy ci, którzy obierają za punkt wyjścia pojęcie prawa matki do dysponowania własnym organizmem, jej prawo do szczęścia itd.; oczywiście kwestią osobną jest to, czy wysuwane przez nich argumenty są słuszne.) Punktem wyjścia nie jest wówczas takie lub inne kryterium człowieka, lecz określona teoria etyczna, której uznanie pociąga za sobą konkretne rozstrzygnięcia moralne. Zanim jednak zostanie przedstawione pewne normatywne rozwiązanie problemu przerywania ciąży, rozważmy przez chwilę, co ma do powiedzenia w kwestii kryterium człowieczeństwa logika.

Słowo „człowiek” jest terminem wartościującym. Posługując się klasyczną terminologią Ch. L. Stevensona, powiemy, że używane w znaczeniu deskryptywnym, słowo to odnosi się do pewnych cech oznaczonego przezeń przedmiotu; używane w znaczeniu emotywnym, wyraża natomiast emocje i postawy mówcy, pobudzając podobne emocje i postawy interlokutora. Jest to szczególnie jaskrawo widoczne, gdy weźmie się pod uwagę przymiotnikowe użycie tego słowa: wyrażenia „ludzki”, „nieludzki” funkcjonują zazwyczaj w naszym języku potocznym jako terminy o dużym zabarwieniu emocjonalnym („nieludzka medycyna”, „nieludzkie zachowanie”, „ludzki człowiek”, „ludzkie warunki” itd.). W wyrażeniu „istota ludzka” nakładają się jednocześnie oba znaczenia terminu „ludzki” — deskryptywne i ematywne. Mówiąc „X jest istotą ludzką”, uznajemy X-a za członka gatunku *Homo sapiens* i jednocześnie wyrażamy przychylną mu postawę. Owa zaznaczona w emotywnym znaczeniu słowa przychylność sugeruje niejako, że gotowi jesteśmy spieszyć X-owi z pomocą, że skłonni jesteśmy przypisywać mu pewne uprawnienia i respektować je itd. Spór więc o to, czy X jest czy nie jest człowiekiem, nie jest — zgodnie z terminologią Stevensona — sporem o przekonania. Jest to raczej wyraz zasadniczej niezgody postaw. Wypowiedzi zaś typu: „Każdy, kto spełnia warunki *a*, *b*, *c*...*n* jest człowiekiem” będą klasycznym przykładem definicji perswazyjnych.

Każde z podanych poprzednio kryteriów człowieczeństwa było tedy definicją perswazyjną. Każde z nich, pozostawiając bez zmian ematywne znaczenie słowa „człowiek”, próbowało w pewien sposób określić znaczenie deskryptywne tego terminu.

Istotnie jest prawdą, że słowo „człowiek”, podobnie jak inne terminy

wartościujące, jest nieostre i wieloznaczne i może być definiowane na dziesiątki sposobów. Ale czy nie jest rzeczą sensowną przypuszczać, że spośród licznych znaczeń deskryptywnych tego terminu istnieje jedno takie znaczenie, które rzeczywiście odnosi się do istoty człowieczeństwa? Spróbujmy rozważyć tę kwestię.

Mówiąc o znaczeniu deskryptywnym słowa „człowiek”, mamy na myśli kryteria jego użycia. Kryteria zaś użycia słowa to tyle, co pewne cechy przedmiotu, ze względu na które można o nim orzec to słowo. Jeśli np. nazywam jakąś figurę trójkątem, to czynię to ze względu na fakt, iż figura ta ma trzy kąty albo trzy boki. Podane przeze mnie kryteria użycia słowa „trójkąt” wyczerpują znaczenie słowa „trójkąt” i stanowią ostateczne uzasadnienie użycia tego słowa na oznaczenie wskazywanej figury. Odpowiednia reguła językowa wiąże nazwę „trójkąt” z odpowiednią figurą geometryczną i nie ma sensu domagać się dalszego uzasadnienia, dlaczego używa się tej właśnie nazwy na oznaczenie trójkąta.

Inaczej ma się rzecz w przypadku słowa „człowiek”. Na pytanie „Dlaczego nazywasz to człowiekiem?” można odpowiadać rozmaicie. Równie dobra jest odpowiedź lekarza — „Bo zostało poczęte przez ludzkich rodziców”, antropologa — „Bo należy do gatunku *Homo sapiens*” lub fanatycznego rasisty — „Bo ma biały kolor skóry” itd. Każdy z nich podaje bowiem właściwe uprawianej przezeń dyscyplinie naukowej lub przekonaniom moralnym kryteria użycia słowa „człowiek”. Żadne z rozważanych poprzednio kryteriów użycia słowa „człowiek” ani też nawet pełna ich koniunkcja nie wyczerpuje znaczenia nazwy „człowiek”. W przeciwieństwie bowiem do pojęcia trójkąta pojęcie człowieka jest pojęciem otwartym<sup>28</sup>. Znaczy to, że nie istnieje żaden określony i zamknięty zbiór wystarczających i koniecznych warunków użycia tego słowa. Nie jest nadto wykluczone, że pewne kryteria użycia tego słowa mogą ze sobą wchodzić w konflikt.

Od strony analizy pojęciowej sprawa więc wygląda prosto. Jeśli poszukujemy na sposób platoński wiecznej, stałej, niezmiennej istoty człowieczeństwa, jeśli — innymi słowy — dążymy do zbudowania realnej definicji człowieka, to jest to zadanie niewykonalne. Nie jest to jedynie kwestia właściwości formalnych słowa „człowiek”. Jest to przede wszystkim kwestia właściwości ontologicznych samego bytu oznaczanego przez tę nazwę. Wiemy doskonale i potrafimy to z łatwością uzasadnić, że Jan jest człowiekiem. Tracimy natomiast pewność, gdy wypada nam rozstrzygnąć, które z pary zdań sprzecznych — „Zygota

<sup>28</sup> Por. zwłaszcza M. Weitz, *Open Concepts*, „Revue Internationale de Philosophie” 1972.

jest człowiekiem” i „Zygota nie jest człowiekiem” — jest prawdziwe. Stawanie się człowiekiem i przestawanie nim być jest pewnym procesem. Wszelkie pojęcia, odnoszące się do bytów, które z natury mają swój początek i koniec zamazany i mglisty, są chwiejne i niedookreślone. Dlatego też możemy uczciwie powiedzieć, że w pewnym sensie zygota jest człowiekiem, w pewnym innym zaś — nie jest. Niepodobna natomiast apodyktycznie rozstrzygnąć, które ze zdań sprzecznych wypowiedzianych o zygocie jest prawdziwe. Z całą pewnością zygota jest człowiekiem pod względem genetycznym, nie jest nim natomiast pod względem morfologicznym, psychologicznym, społecznym, antropologicznym, prawnym, a nawet w sensie potocznym. W pewnym sensie zygota jest i zarazem nie jest człowiekiem<sup>29</sup>.

Owe „pod pewnym względem”, „w pewnej mierze”, „w pewnym sensie”, „w ściśłym tego słowa znaczeniu”, „jest i nie jest zarazem” pełnią w języku potocznym swoistą funkcję barier logicznych<sup>30</sup>. Podkreślając stopniowalny charakter stawania się członkiem pewnej klasy czy egzemplarzem pewnego gatunku, wyrażenia te zaznaczają wielość oraz nietrwałość kryteriów i odpowiednio zwiększają lub zmniejszają nieostrość danej nazwy. Nigdy jednak nieostrości tej ostatecznie nie usuwają<sup>31</sup>. Można zatem budować dziesiątki kryteriów człowieczeństwa i każde z nich może być w pewnym sensie prawdziwe. Prawdą jest tedy do pewnego stopnia, że każdy, kto został poczęty przez ludzkich rodziców jest człowiekiem i prawdą jest także w pewnym sensie, że nikt, kto nie miał, nie ma, albo też nie będzie miał świadomości samego siebie, nie jest człowiekiem.

### *Etyka i przerywanie ciąży*

Z logicznej analizy słowa „człowiek” wynika, że zbiór możliwych kryteriów użycia tego słowa jest otwarty i w zależności od wyboru takiego lub innego kryterium X jest lub nie jest człowiekiem. Logika nie mówi natomiast, które kryterium jest słuszne. Poszukując kryterium

<sup>29</sup> Podobnie dzieje się z większością pojęć chwiejnych. Co jest warzywem a co jarzyną? Co jest, a co nie jest sportem? Czy wędkarstwo, brydż, szachy to dyscypliny sportowe? W sensie potocznym wieloryb jest niewątpliwie rybą, w sensie biologicznym — ssakiem. W sensie biologicznym rak jest skorupiakiem, w sensie prawnym — rybą.

<sup>30</sup> Por. przede wszystkim znakomity szkic G. Lakoffa, *Hedges: A Study in Meaning, Criteria and Logic of Fuzzy Concepts*, "Journal of Philosophical Logic" 1973.

<sup>31</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965, s. 59. „Gdzie jest granica między człowiekiem a jego zwierzęcymi przodkami? Kiedy embrion staje się człowiekiem? Oto pytania nie dające się wskutek nieustalenia zakresu nazwy człowiek rozstrzygnąć”.

człowieczeństwa, chcielibyśmy wiedzieć nie tylko jakie są kryteria użycia słowa „człowiek” i czy stanowią one zbiór zamknięty czy otwarty. Chcielibyśmy przede wszystkim wiedzieć, które spośród nich winniśmy uznać za moralnie znaczące. Wiedząc, że w pewnym sensie można być człowiekiem i zarazem nim nie być, chcielibyśmy równie stanowczo stwierdzić, kiedy *X* staje się człowiekiem w sensie moralnym. Jest to problem *stricte* moralny, a zatem winien być rozwiązywany w sposób właściwy filozofii moralnej.

Rozważmy rzecz na przykładzie najprostszego i zarazem najbardziej obiecującego kryterium — mianowicie kryterium genetycznego. Dla wielu osób nie ulega wątpliwości, że cecha przynależności do gatunku ludzkiego jest cechą moralnie znaczącą. W zależności od przyjętej teorii etycznej kryterium to może być uzasadniane na co najmniej kilka sposobów. Jeśli przyjmie się jako punkt wyjścia naturalistyczną teorię etyczną, rozumowanie będzie przebiegało następująco: z faktu, że *X* należy do gatunku ludzkiego, logicznie wynika, że przysługuje mu prawo do życia. Wyrażenia „należeć do gatunku ludzkiego” i „mieć prawo do życia” oznaczają tę samą cechę deskryptywną. W przypadku kryterium genetycznego cechą tą jest posiadanie przez organizm ludzkiej struktury genetycznej. Z faktu jednak, że *X* został poczęty przez ludzkich rodziców, nie wynika jeszcze logicznie, że *X* ma prawo do życia. Tak powie każdy, kto poważnie traktuje Moore’owską koncepcję błędu naturalistycznego i kto świadom jest logicznej odmienności wyrażen deskryptywnych i preskryptywnych. Naturalizm etyczny nie dostarcza więc żadnych mocnych racji na rzecz kryterium genetycznego.

W tej samej sytuacji znajdują się teorie intuicjonistyczne. Są autorzy, którzy z całą pewnością wiedzą, że kryterium to jest prawdziwe, i są autorzy, którzy z równą pewnością twierdzą, że jest ono błędne. Kłopot polega na tym, że różni ludzie mają różne intuicje. Stwierdzenie zaś, iż ja jestem głęboko przekonany, iż mam rację, bo takie są moje intuicje, nie jest żadnym argumentem w sytuacji, gdy ktoś równie mocno doświadcza przekonania przeciwnego. Intuicjonizm nie dysponuje bowiem żadnym intersubiektywnym kryterium, które pozwoliłoby nam racjonalnie rozstrzygnąć, czyje intuicje są słuszne.

Nieco inaczej rozwiązuje problem emotywizm. Jeśli dwie osoby wiodą spór, czy zygocie przysługuje prawo do życia, czy też nie, to wyrażają jedynie swoje emocje i postawy moralne, starając się jednocześnie wpłynąć na postawę interlokutora. Znamienne jest przy tym, że w dyskusji liczy się wszystko, co skutecznie przekonuje oponenta. Obojętne więc, czy będziemy się powoływali na genetykę, czy na sytuację społeczno-ekonomiczną kobiety, czy też na fotografiach spróbujemy ukazać kolejne stadia rozwojowe embrionu od momentu zapłodnienia aż do urodze-



nia<sup>32</sup>, wszystkie te argumenty będą miały znaczenie tylko wtedy, gdy okażą się skuteczne. Jest natomiast sprawą zupełnie nieistotną, czy skutecznie przekonujemy kogoś na rzecz moralnej aprobaty przerywania ciąży, czy też wręcz przeciwnie. Emotywizm ukazuje jedynie logiczną strukturę sporów etycznych. Nie rozwiązuje jednak problemu uzasadnienia słuszności wyrażanych w sporze przekonań.

Jedynym sensownym sposobem argumentacji, jakim dysponują zwolennicy stanowiska genetycznego, jest wykazanie, że biorąc pod uwagę możliwości tkwiące w ludzkiej zygocie, unicestwienie jej jest moralnie złe. Nazwijmy ten argument argumentem potencjalności. Sądzę, iż jest to jeden z najpoważniejszych argumentów w sporze o przerywanie ciąży i przeto zasługuje na poważniejszą analizę.

Zasadą argumentu potencjalności jest przekonanie, iż nie ma żadnej moralnie znaczącej różnicy między dorosłym człowiekiem a dzieckiem, między dzieckiem a np. 8-miesięcznym embrionem, między embrionem a zygotą. Gdy uzna się, że nie należy zabijać człowieka, to konsekwentnie powinno się przyjąć, że nie należy zabijać 6-tygodniowego embrionu, ponieważ nie ma między nimi żadnej moralnie znaczącej różnicy. Ludzka zygota to nic innego jak dorosły człowiek *in potentia*. Zasada, że każdy, kto został poczęty przez ludzkich rodziców ma prawo do życia przybiera w proponowanej interpretacji postać zasady orzekającej, iż *jest rzeczą moralnie złą unicestwić potencjalność istoty poczętej przez ludzkich rodziców*.

Czy można jednak stawiać znak równości pomiędzy zygotą a dorosłym człowiekiem? Czy żołądź i w pełni rozwinięty dąb to jedno i to samo? Zwróćmy uwagę, jak osobliwy jest to spór. Zwolennicy kryterium genetycznego powiadają, że nie ma żadnej istotnej pod względem moralnym różnicy między zygotą a dorosłym człowiekiem, choć niewątpliwie istnieją między nimi fundamentalne różnice ilościowe i jakościowe. Przeciwnicy kryterium genetycznego usiłują dowieść, że właśnie dlatego, że istnieją tak ogromne różnice ilościowe i jakościowe pomiędzy zygotą a dorosłym człowiekiem, nie można sensownie utrzymywać, iż przysługują im te same prawa. Spór ma więc charakter ściśle moralny i dotyczy kwestii zasadniczej — komu właściwie przysługują prawa moralne. Nie sądzę, aby na obecnym etapie rozwoju teorii moralnej można było definitywnie rozstrzygnąć ów spór. Wydaje mi się jednak, że można, nie wikłając się w kłopotliwe dysputy dotyczące praw moralnych, rozważyć wartość argumentu potencjalności.

<sup>32</sup> Ogromne wrażenie czyni np. album kolorowych fotografii Lennarta Nilssona, *Behold a Man*, London 1975.

Najsilniejszą obiekcją przeciwko argumentowi potencjalności zdaje się być wyrafinowany przykład Tooleya, przedstawiony w jego *Abortion and Infanticide*. Przyjmijmy, pisze Tooley, że udało nam się odkryć magiczną substancję, która stanowi niejako chemiczny odpowiednik ludzkich możliwości. Przyjmijmy dalej, że jeżeli młode kocięta zostaną poddane działaniu tej substancji, to przekształcą się w istoty obdarzone ludzkim umysłem. Byłoby wtedy rzeczą oczywistą, pisze Tooley, że istotom takim należałoby przyznać prawa ludzkie. Z faktu jednak, że dysponujemy taką substancją, nie wynika jeszcze, że powinniśmy jej użyć. Nie wynika także, by zabicie kotka, którego można byłoby poddać działaniu takiej substancji, było wówczas czymś gorszym niż obecnie. Dopóki bowiem nie zaaplikuje się kocięciu owej magicznej substancji i nie rozpocznie się proces transformacji, dopóty nie ma on żadnego prawa do życia. Jeśli, kontynuuje Tooley, nie jest czymś złym powstrzymanie się od rozpoczęcia procesu transformacji, to tym bardziej nie może być zła ingerencja w jego przebieg. Gdybyśmy więc dysponowali jakimś innym środkiem chemicznym, który by neutralizował skutki podanego wcześniej magicznego środka, to nie byłoby wcale rzeczą złą, gdybyśmy zneutralizowali proces transformacji zanim wykształcą się odpowiednie ludzkie własności albo po prostu zabili kotka. Konkluzja wywodu jest oczywista: „Skoro nie jest czymś istotnie złym unicestwić kocię znajdujące się pod działaniem magicznego środka, które w sposób naturalny rozwinęłoby w sobie własności stanowiące o jego prawie do życia, to nie może być także czymś istotnie złym unicestwić członka gatunku *Homo sapiens*, któremu brak takich właściwości, ale który w sposób naturalny posiada je. W obu przypadkach potencjalności są takie same. Jediną różnicą jest to, iż w przypadku ludzkiego płodu możliwości były obecne już od początku rozwoju organizmu, natomiast w przypadku kotka pojawiłyby się w momencie wstrzyknięcia owej substancji chemicznej. Różnica co do czasu, w którym nabywa się potencjalności, jest różnicą nieistotną moralnie<sup>33</sup>.

Zasadą argumentacji Tooleya jest przeświadczenie, iż dane nam możliwości prokreacji nie zobowiązują nas moralnie do ich wykorzystywania. Mamy prawo mieć dzieci, ale nie mamy moralnego obowiązku. Wolno nam przeprowadzać dziwaczne eksperymenty na kotach, nie jest jednak naszym obowiązkiem przekształcanie ich w istoty obdarzone ludzkim umysłem. Jeśli jednak ktoś odrzuca to przeświadczenie, wolno mu zakwestionować cały wywód Tooleya. Uczyni to z całą pewnością każdy, kto poważnie traktuje biblijną zasadę „idźcie i rozmnażajcie się”. Co ciekawsze jednak, podobne wnioski wynikają z teorii uniwersalnego

<sup>33</sup> M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, s. 61.

preskryptywizmu R. M. Hare'a. Wystarczy jedynie nieco „wzmocnić” podany przez Tooleya przykład, aby można było dojść do całkowicie odmiennych konkluzji. Przypuśćmy — pisze Hare — że istnieje tak cudowny środek, który pozwala przekształcać kocie embriony nie tylko w istoty obdarzone ludzkim umysłem, lecz także wyposażone w ludzkie ciało. Załóżmy dalej, że pewnego dnia ja sam odkrywam, iż jestem właśnie rezultatem takiego zabiegu na kocim embrionie. „Gdyby to się zdarzyło, wcale nie przestałbym być zadowolony, że nie dokonano na mnie zabiegu przerywania ciąży. Z całą pewnością będę nadal zalecał, żeby nie usuwano kociego embrionu, który za sprawą cudownego środka przeistoczy się we mnie. Dlatego też na mocy Zasady Równej Miary (*the Golden Rule*) muszę powiedzieć, że nie powinienem stosować zabiegu przerywania ciąży wobec nie narodzonych kociąt, które poddane działaniu cudownego środka, przekształciłyby się w stworzenia takie same jak ja”<sup>34</sup>.

Argument potencjalności pozostaje więc nadal w mocy, ale za jaką cenę. W wersji tradycyjnej brzmiał on następująco: biorąc pod uwagę możliwości tkwiące w zygocie, unicestwienie jej jest moralnie złe. Hare powiada dokładnie to samo, podając wszakże racjonalne uzasadnienie swego stanowiska; i właśnie owo uzasadnienie wymaga uznania pewnych logicznie wcześniejszych, a bez wątpienia kontrowersyjnych założeń moralnych. Jeśli zastanawiam się nad tym, czy istotnie jestem zadowolony z faktu, że istnieję, i stwierdzam, że istotnie jestem zadowolony, to tym samym uważam, że nie powinno się stosować zabiegu przerywania ciąży; gdybym bowiem zgodził się na powszechną praktykę przerywania ciąży, to musiałbym również zgodzić się i na to, że lepiej byłoby, gdybym nie istniał. Stwierdzenie, że rad jestem, iż moje możliwości mogły się urzeczywistnić od momentu poczęcia i że w związku z tym skłonny jestem zalecać powszechnie, by każda poczęta istota miała szansę rozwoju swych możliwości, zakłada logicznie wcześniejsze zadowolenie z faktu, iż w ogóle doszło do mojego poczęcia. Moje możliwości są naturalnym rezultatem aktu prokreacji.

Jeśli przerywanie ciąży jest złe, bo oznacza unicestwienie moich indywidualnych, człowieczych możliwości, to równie złe jest powstrzymanie się od prokreacji lub takie postępowanie, które ma świadomie przeciwdziałać prokreacji. Uznanie więc człowieczych możliwości tkwiących w ludzkiej strukturze DNA za cechę moralnie istotną pociąga za sobą nie tylko określone stanowisko moralne wobec przerywania ciąży,

---

<sup>34</sup> R. M. Hare, *Abortion and the Golden Rule*. "Philosophy and Public Affairs" 1975, s. 210.

leczyć także wobec różnego rodzaju technik antykoncepcyjnych czy zwyczajnej wstrzemięźliwości seksualnej.

W rozumowaniu tym przyjmuje się osobliwe założenie filozoficzne: można mianowicie mówić o potencjalnych istotach ludzkich i o działaniu na szkodę owych istot. Nie jest dla mnie rzeczą całkowicie pewną, czy istotnie można przypisywać pragnienia poczętym lub też — co jeszcze dziwniejsze — nie poczętym i jedynie potencjalnie istniejącym istotom ludzkim. Wydaje się jednak, że obiekcje te nie podważają istoty argumentacji Hare'a. Mimo bowiem, że nie jesteśmy w stanie dowieść, że ledwie poczęte istoty żywią jakiegokolwiek pragnienia, to przecież nie wynika z tego, że nie wolno nam przyjąć, iż powinniśmy traktować owe istoty tak, jak gdyby przysługiwały im jakieś pragnienia. Sądzę, że jest to założenie całkowicie uprawnione.

Zasada potencjalności stanowi więc podstawę moralnego rozstrzygnięcia kwestii przerywania ciąży. Z faktu jednak, że przerywanie ciąży jest moralnie złe, ponieważ w każdym wypadku jest to unicestwienie potencjalności ludzkiej istoty, nie wynika jeszcze, że nigdy nie należy przerywać ciąży i że praktyka ta winna być zabroniona przez prawo. Jedyną racją usprawiedliwiającą unicestwienie poczętej istoty ludzkiej jest potencjalność innej, nie poczętej jeszcze lub istniejącej już istoty ludzkiej. Mocą tej zasady usprawiedliwia się moralnie wszelkie zabiegi przerywania ciąży wypływające ze wskazań lekarskich. Wiadomo np., że jeśli kobieta choruje w czasie ciąży na różyczkę, to jest rzeczą niemal pewną, że dziecko urodzi się z objawami głębokiego niedorozwoju psychicznego; jeśli przerywa się wówczas ciążę, to czyni się to w imię potencjalności przyszłych, nie narodzonych jeszcze dzieci, które kobieta ta mogłaby mieć, a których zapewne nie będzie miała, jeśli zdecyduje się na wychowanie dziecka upośledzonego.

Ta sama zasada usprawiedliwia stosowanie kontroli urodzin i prowadzenie świadomej polityki populacyjnej. Godzimy się bowiem na zło, jakim jest przerywanie ciąży jako środek uniknięcia jeszcze większego zła, jakim byłoby przeludnienie. Byłaby to bowiem sytuacja, w której nie mogłoby się w ogóle urzeczywistnić potencjalności istot urodzonych. (Pomyślmy, co by było, gdyby każdy dorosły człowiek zaczął sumiennie wypełniać moralny obowiązek prokreacji?) Jest to odmiana tego samego argumentu, który nakazuje usprawiedliwić pewne formy przymusu jako obronę przed jeszcze większym przymusem, czy też godzić się na pewne formy niesprawiedliwości jako jedyny środek uniknięcia jeszcze większych niesprawiedliwości.

Podsumujmy więc nasze rozważania. Z faktu, że pojęcie człowieka jest pojęciem otwartym i że z samej analizy deskryptywnych treści

tego pojęcia nie wynikają żadne normatywne rozstrzygnięcia w kwestii moralnej oceny przerywania ciąży, nie wynika jeszcze, że problem ten nie może być racjonalnie rozstrzygnięty. Punktem wyjścia jest wówczas nie kwestia definicyjna — czym jest człowiek lub jakie jest znaczenie pojęcia „człowiek”, lecz problem preskryptywny — jak powinno się postąpić wobec tej oto poczętej istoty (bytu, organizmu itp.), o której nie wiadomo czy jest, czy też nie jest człowiekiem. Jedyną dającą się racjonalnie uzasadnić zasadą postępowania jest w tym wypadku zasada potencjalności. Zasada ta nakazuje potępić unicestwienie potencjalności istoty poczętej przez ludzkich rodziców, ale uznanie zasady potencjalności nie wyklucza stosowania świadomej i racjonalnej polityki populacyjnej. Wolno bowiem z uzasadnionych moralnie powodów poświęcić potencjalność jednej istoty w imię potencjalności innych istot. Wprawdzie przyjęcie tej zasady wymaga jednocześnie uznania pewnych kontrowersyjnych założeń filozoficznych (czy istotnie można sensownie mówić o istnieniu i pragnieniach poczętych i nie poczętych potencjalnych istot ludzkich), nie stanowi to jednak wystarczającego argumentu do jej odrzucenia.

Збигнев Шаварски

ЭТИКА И АБОРТ

В дискуссиях на тему аборта чаще всего выдвигается аргумент, апеллирующий к человечности плода. В статье представлены три классических рода критериев человечности (генетический критерий, критерии развития и рождение как критерий человечности) и рассматривается вопрос возможности построения дефиниции человека. По мнению автора понятие человека является открытым и из философского анализа этого понятия не вытекают никакие нормативные решения в вопросе моральной оценки аборта. Однако это не значит, что вопрос моральной оценки аборта не может быть решен рационально. В данном случае исходным пунктом является не вопрос дефиниции — чем является человек, а прескриптивная проблема — как следует поступить по отношению к данному зачатому существу (организму), о котором неизвестно, является ли оно человеком или нет. Единственным принципом поведения, который можно рационально обосновать, является в данном случае принцип потенциальности. Этот принцип повелевает осудить уничтожение потенциального существа зачатого человеческими родителями. Однако принятие этого принципа не исключает проведение сознательной и рациональной популяционной политики. Ибо можно пожертвовать потенциальностью одного существа во имя потенциальности других — еще не зачатых или уже существующих индивидов. И хотя принятие этого принципа требует одновременно признания некоторых противоречивых философских установок (можно ли действительно говорить о существовании и желаниях зачатых или не зачатых потенциальных человеческих существ), то это не является все же достаточным аргументом, чтобы отказаться от этого принципа.

## Z b i g n i e w S z a w a r s k i

## ETHICS AND ABORTION

One of the most commonly adduced arguments in the discussions on abortion says that a foetus is a human being. The article presents three classical types of criteria used to establish what is a human being: the genetic criterion, the criterion referring to development of the foetus, and the criterion of being born from human parents. The article takes up the problem of the perspectives for establishing a definition of man. The author believes that the concept of man is an open concept and that philosophical analysis of this concept cannot provide normative solutions to the moral problem of abortion. This is not to say that the moral problem of the right evaluation of abortion cannot be rationally solved. But if it can be, a no definition can be adopted as a starting point. The problem: what is a human being? which is a problem of appropriate definition should be substituted by a prescriptive problem: what may we do with a conceived being (organism) of which we do not know whether it is a human being or not? The rationally supported principle of behavior is in these circumstances the principle of potentiality. This principle disapproves of breaking the potentiality of a being conceived by human parents. Acceptance of this principle does not preclude implementation of a conscious and rational population policy. It is permissible to destroy potentiality of one human being for the sake of potentiality of other human being—not yet conceived, unborn or living. The acceptance of this principle implies approval of some controversial philosophical assumptions (does it make sense to talk about existence and desires of the conceived or the not yet conceived—potential human being?). But on this ground the foregoing arguments cannot be disposed of.