

W POSZUKIWANIU MORALNYCH ROZSTRZYGNIEĆ

The Problem of Abortion, Joel Feinberg (ed.), Wadsworth Publishing Company Inc. Belmont, California 1973, s. 199.

Moralna ocena przerywania ciąży stanowi, zdaniem wielu etyków, problem szczególnie kontrowersyjny. Od rozważania tego problemu trudno się jednak we współczesnym świecie uchylić, mimo że daleko idąca rozpiętość moralnych intuicji utrudnia jego jednoznaczne rozwiązanie.

Zabieg sztucznego poronienia bywa traktowany zarówno jako czyn równoznaczny ze zbrodnią morderstwa, jak też jako czyn, jak to określił Thomas S. Szasz, moralnie równoznaczny „z usunięciem kawałka tkanki kobiecego ciała”. Są moralniści, którzy z pełnym przekonaniem twierdzą, że nie istnieją żadne okoliczności, które byłyby w stanie moralnie usprawiedliwić usunięcie żywego płodu z łona matki, jak i tacy, którzy traktują decyzję o przerwaniu ciąży jako decyzję moralnie obojętną, nie wymagającą żadnych etycznych „usprawiedliwień”. Jedni uznają, że dopuścić do zniszczenia płodu można wyłącznie ze względu na zalecenia medyczne (zagrożenie dla życia lub zdrowia matki), inni skłonni są usprawiedliwiać przerwanie ciąży także i z istotnych powodów społecznych (ciąża będąca wynikiem gwałtu, ciąża pozamałżeńska, trudna sytuacja materialna rodziny itd.), są wreszcie i tacy, którzy sądzą, że dla dokonania sztucznego poronienia wystarczy zupełnie oświadczenie kobiety, iż nie chce urodzić dziecka.

Wydana pod redakcją Joela Feinberga książka *The Problem of Abortion* wprowadza czytelnika w problematykę moralną, filozoficzną i prawną, związaną z tą właśnie trudną i kontrowersyjną kwestią. Jest to zbiór artykułów ujmujących sprawę przerywania ciąży z rozmaitych, często przeciwstawnych sobie punktów widzenia. Czytelnik tej książki ma więc szansę bezpośredniego uczestniczenia w sporze dotyczącym najbardziej kontrowersyjnych moralnych i prawnych problemów związanych z usuwaniem płodu. Rozważania autorów czternastu zamieszczonych w książce prac koncentrują się wokół kilku węzłowych problemów. Są to kwestie związane z ustaleniem moralnego statusu płodu, ze sprawą konfliktu między prawem kobiety do swobodnego decydowania o tym, co dzieje się z jej ciałem, a ewentualnym prawem do życia nienarodzonego, z trudnościami, jakie napotyka prawne rozstrzygnięcie problemu sztucznych poronień w pluralistycznym społeczeństwie, w którym decyzje prawne, całkowicie zgodne z sumieniem jednych, muszą być zaprzeczeniem tego, co oczywiste dla sumienia innych.

Pytanie podstawowe, na które usiłują udzielić odpowiedzi autorzy artykułów, to pytanie o to, czy ludzki płód jest „istotą ludzką” obdarzoną takim samym jak wszyscy ludzie prawem do życia. Jest to pytanie o to, czy ludzkiemu płodowi należy przypisywać moralny status „osoby ludzkiej”. Pytanie to ma charakter filozoficzny, związane jest bowiem z definicją „ludzkiej istoty”, „osoby” i „moralnego prawa do życia”. Próba ustalenia moralnego i prawnego statusu nienarodzonego wiąże się nieuchronnie z próbą zdefiniowania „osoby ludzkiej”. Takie czy inne ustalenie statusu ludzkiego płodu wymaga bowiem wskazania, na jakiej podstawie traktuje się płód jako pełnoprawną „osobę ludzką” lub też na jakiej podstawie odmawia mu się pełnego człowieczeństwa.

Stanowisko kościoła katolickiego głoszące, że „każde nienarodzone dziecko musi

być traktowane jako osoba ludzka, ze wszystkimi prawami osoby ludzkiej już od chwili poczęcia”, wydaje się w pełni uzasadnione, gdy przyjmiemy taką definicję człowieka, jaką proponuje w artykule *An almost Absolute Value in History* John Noonan. Wedle tej definicji, każda istota poczęta przez ludzkich rodziców jest człowiekiem. Zasadniczym argumentem przemawiającym według Noonana za tym, by chwilę poczęcia uznać za moment „stania się człowiekiem”, jest fakt, iż właśnie w chwili poczęcia przekazany zostaje nowo powstałej istocie ludzkiej kod genetyczny. Od chwili poczęcia płód posiada więc genetyczną informację, która determinuje jego rozwój, będąc biologiczną wykładnią jego realizującej się w sposób ciągły ludzkiej potencjalności. W dalszym rozwoju płodu nie można wskazać takiego granicznego punktu, który dałby się porównać z chwilą poczęcia. Przekazany w momencie prokreacji ludzki genotyp sprawia, że od pierwszych chwil swego istnienia płód jest samorozwijającym się, samoistnym, różnym od matki ludzkim bytem i fakt ten nie zezwala na to, by traktować go, jak chce Szasz, jedynie jako „kawałek tkanki kobiecego ciała”. Tak więc stwierdzenie, że „istota z ludzkim kodem genetycznym jest człowiekiem”, uzasadniać ma traktowanie płodu jako „osoby ludzkiej”, obdarzonej równym ze wszystkimi ludzkimi istotami prawem do życia. Prowadzi to do wniosku, że zabieg przerywania ciąży, który jest zawsze z tego punktu widzenia „zabójstwem niewinnej ludzkiej istoty”, może być usprawiedliwiony tylko w tych okolicznościach, w których dałoby się moralnie usprawiedliwić zabójstwo każdej innej bezbronnej i niewinnej osoby ludzkiej.

Okazuje się jednak, że i przy takim ujęciu sprawy istnieć mogą poważne różnice zdań. Zgoda na przypisanie płodowi statusu „pełnoprawnej istoty ludzkiej” nie pociąga za sobą automatycznie zgody co do tego, jakie okoliczności wystarczają do moralnego usprawiedliwienia usunięcia płodu. Noonan jest np. przekonany, że zabicie płodu może być usprawiedliwione, gdy staje się jedynym sposobem uratowania życia matce. Przerwanie ciąży poza sytuacją samoobrony ze strony matki gwałci bowiem, jego zdaniem, „humanistyczną zasadę równości ludzkich istnień”.

Powołując się jednak na tę samą zasadę Baruch Brody nie uznaje nawet i zagrożenia życia matki za wystarczający moralnie powód do zabójstwa „niewinnej istoty ludzkiej”, jaką jest płód. Nie ma bowiem, jego zdaniem, powodu, by życie matki cenić wyżej niż życie płodu, jeśli istotnie na serio traktuje się go jako „pełnoprawną istotę ludzką”. Stojąc na stanowisku, że płód jest „osobą”, przerywanie ciąży usprawiedliwić można tylko w takiej sytuacji, w której zarówno nienarodzonemu dziecku jak i jego matce zagraża bezpośrednie niebezpieczeństwo śmierci oraz gdy i tak mająca nieuchronnie nastąpić śmierć płodu może uratować życie kobiecie. Konsekwencją tego stanowiska jest przekonanie, że nie można, bez pogwałcenia podstawowych wartości humanistycznych, zgodzić się na legalizację prawa do przerywania ciąży. W artykule *Abortion and the Law* analizuje Brody podstawowe argumenty zwolenników legalizacji prawa do sztucznych poronień i stwierdza, że nie istnieją racje, którymi dałoby się usprawiedliwić istnienia legalnego prawa zezwalającego na zabijanie „niewinnych istot ludzkich”.

Judith Thompson zajmuje jednakże w tej kwestii stanowisko odmienne. W swej pracy *A Defense of Abortion* dowodzi ona, że przyjęcie założenia, iż płód ludzki jest pełnoprawną istotą ludzką, obdarzoną równym z innymi prawem do życia, nie upoważnia jeszcze bynajmniej do traktowania przerywania ciąży jako aktu świadomego i celowego zabójstwa. Każdy człowiek ma bowiem — jej zdaniem — prawo do autonomii, do decydowania o swym własnym ciele i prawo to nie może być anulowane przez potrzeby innego ludzkiego organizmu, nawet wówczas, gdyby niezaspokojenie tych potrzeb miało prowadzić do cudzej śmierci. Thompson każe czytelnikowi wy-

obrazić sobie następującą nieco fantastyczną sytuację. Oto podłączony został do twego organizmu, wbrew twej woli, choć może na skutek twojej lekkomyślności, organizm innego człowieka. Masz spędzić z tym obcym człowiekiem dziewięć miesięcy. Przez ten czas będzie on korzystać z twoich organów. Mówi ci się przy tym, że odłączenie się od niego jest moralnie niedozwolone, jego własne narządy są bowiem niewydolne. Czy nie masz istotnie moralnego prawa, by uwolnić się z tej przymusowej sytuacji, gdy grozi ona twemu życiu, zdrowiu, poważnymi psychicznymi lub życiowymi powikłaniami. Czy, gdy mimo wszystko, zdecydujesz się na „odłączenie”, można cię nazwać mordercą? Czy fakt, że nie oddajesz swego ciała na usługi innej ludzkiej istoty upoważnia do określenia cię jako zabójcy? Ratowanie życia innego kosztem własnym przekracza pojęcie prostego obowiązku, nie może więc być traktowane jako norma i egzekwowane przy pomocy prawa. Mamy prawo żądać od innych, twierdzi Thompson, tylko czynów wchodzących w zakres „minimalnej samarytańskiej przyzwoitości”, nie mamy prawa żądać od nikogo poświęcenia siebie, rezygnacji z prawa do własnej autonomii. Istnieje zaś wiele różnych sytuacji, w których decyzja przerwania ciąży może być z punktu widzenia „minimalnej samarytańskiej przyzwoitości” w pełni usprawiedliwiona. Nie znaczy to, że nie istnieją też sytuacje, w których decyzja taka może być oceniona po prostu jako akt samolubstwa i małostkowego egoizmu. Gdy na przykład ktoś decyduje się na przerwanie ciąży, by nie stracić atrakcyjnej zagranicznej wycieczki, jego czyn nie mieści się w ramach „minimalnej samarytańskiej przyzwoitości”, której mamy prawo żądać od każdego. Akt przerwania ciąży równoznaczny z aktem odmowy użyczenia swego ciała innej ludzkiej istocie, nie będąc tożsamy z aktem celowego zabójstwa, w pewnych sytuacjach może więc być w pełni usprawiedliwiony, w innych zaś traktowany jako czyn egoistyczny i małoduszny.

Rzecznicy prawa do pełnej swobody w dokonywaniu zabiegów przerywania ciąży nie odwołują się jednak do „usprawiedliwień” takich, jakie proponuje Thompson, lecz odrzucają podstawowe tezy, na których opiera się rozumowanie przeciwników sztucznych poronień. Twierdzenie, że ludzki płód jest „osobą” obdarzoną „moralnym prawem do życia”, jest dla nich po prostu twierdzeniem paradoksalnym.

Płód nie jest „ludzką istotą”, stwierdza w artykule *Abortion and the Argument from Innocence* Marvin Kohl, lecz jest po prostu „ludzkim płodem”, czyli „nienarodzoną istotą ludzką”. Tak jak nie ma sensu stwierdzenie, że żołądź jest drzewem dębowym, tak też nie ma sensu stwierdzenie, że ludzki płód jest „istotą ludzką”. Twierdzić, że usunięcie płodu jest zabójstwem „niewinnej ludzkiej istoty”, to to samo, co twierdzić, że zniszczenie żołądzia jest czynem tożsamym ze zniszczeniem dębu. Wypowiadanie twierdzeń tego typu jest niezgodne z elementarną intuicją semantyczną, z potocznym znaczeniem słów. Żołądź i płód należą do klasy „potomków nienarodzonych”, drzewo i „ludzka istota” należą do klasy „narodzonych”. Powiedzenie, że „żołądź jest dębem”, a „płód istotą ludzką”, jest równoznaczne powiedzeniu, że „nienarodzony potomek jest narodzony”. Gdy więc głosi się tezę, że „płód jest istotą ludzką”, rozszerza się dowolnie zakres pojęcia „ludzkiej istoty” także na pojęcie „płodu”, czyli „nienarodzonej ludzkiej istoty”. Czyni się tak ze względu na określone racje moralne. Zakładając bowiem, że zabieg przerywania ciąży jest niemoralny, konstruuje się perswazyjną definicję „istoty ludzkiej” po to, by niemoralność tę uzasadnić. Nie jest wszakże dopuszczalne, stwierdza Kohl, by jednocześnie używać perswazyjnej definicji jako zasadniczego argumentu w dowodzie i traktować konkluzję tego dowodu jako usprawiedliwienia użycia tejże perswazyjnej definicji.

Jakie właściwości musi posiadać istota, by móc jej na serio przypisać moralne prawo do życia? — pyta w artykule *A Defence of Abortion and Infanticide* Michael

Tooley. Moralne prawo do życia, stwierdza on, przysługuje na serio jedynie istotom, które posiadają moralny status osoby. Pojęcie osoby nie jest przy tym równoznaczne z pojęciem ludzkiej istoty — członka gatunku *homo sapiens*. Pojęcie ludzkiej istoty ma charakter deskryptywny, używane bywa na ogół dla oznaczenia istot spłodzonych przez ludzkich rodziców, a więc po prostu dla oznaczenia członków gatunku *homo sapiens*. Pojęcie osoby ma charakter wartościujący. Zdanie „*x* jest osobą” jest równoważne zdaniu „*x* ma moralne prawo do życia”. Nadanie jakiegś istocie statusu osoby, czyli przypisanie jej moralnego prawa do życia, nie może być jednak traktowane jako akt dowolnej arbitralnej decyzji. Aby jakąś istotę uznać za osobę, trzeba wskazać na takie jej właściwości, które w istotny sposób różnią ją od istot, którym statusu osoby, a więc i moralnego prawa do życia odmawia się. Trzeba więc odnaleźć te właściwości, które w istotny sposób różnią osobę ludzką od przedmiotów, roślin czy zwierząt. Ci, którzy chcą nadać status osoby płodowi bądź od chwili poczęcia, bądź też od jakiegoś innego dowolnie wybranego punktu w jego rozwoju, takiego jak moment pierwszych ruchów, czy moment, gdy staje się on zdolny do samodzielnego życia poza łonem matki, a nawet ci, którzy chcą ten status nadać dziecku w chwili urodzenia, nie potrafią w gruncie rzeczy wskazać właściwości, które w sposób istotny różnią istotę ludzką w tych stadiach rozwoju od innych biologicznych istot, którym powszechnie nie przypisuje się moralnego prawa do życia, których nie traktuje się jako osób.

„Poza zdolnością do pojmowania *R* nie ma prawa do *R*” — stwierdza Tooley. Moralne prawo do życia może więc na serio przysługiwać tylko istotom, które mogą lub mogły kiedykolwiek w przeszłości pojmować, czym jest życie, tzn. świadomie chcieć kontynuowania swej egzystencji. Aby móc „chcieć żyć”, trzeba więc — zdaniem Tooleya — posiadać świadomość siebie jako ciągłego podmiotu doświadczeń i stanów psychicznych, trzeba posiadać zdolność do rozpatrywania własnej przyszłości i zdolność do żywienia pragnień dotyczących swego przyszłego stanu. Na serio chcieć żyć może więc jedynie istota obdarzona świadomością. A zatem wyłącznie świadomość może być traktowana jako własność nadająca istocie moralne prawo do życia. Istota obdarzona zdolnością do odczuwania bólu ma moralne prawo do tego, by nie być torturowaną, lecz tylko istota obdarzona świadomością ma moralne prawo do tego, by nie być pozbawioną życia. Dopóki zatem ludzka istota znajduje się w stadiach rozwoju poprzedzających pojawienie się świadomości, dopóty nie można przypisywać jej na serio moralnego prawa do życia, czyli statusu osoby. Prawo do życia, tak samo jak nie przysługuje zwierzętom i roślinom, tak też nie przysługuje płodom i noworodkom ludzkim. Na równi bowiem z nowo narodzonym kurczęciem płąd i noworodek ludzki nie ma możliwości żywienia pragnienia kontynuowania swej egzystencji.

Ci, którzy piętnują moralnie przerywanie ciąży i zabójstwo noworodków jako zbrodnię, powołują się na fakt, że płąd i noworodek są „istotami ludzkimi”, a więc ich zabójstwo jest pogwałceniem prawa do życia, jakie przysługuje istocie ludzkiej. Rozumowanie to jest w świetle analiz Tooleya fałszywe, opiera się bowiem na nieuprawnionym utożsamieniu faktu bycia istotą ludzką, czyli członkiem gatunku *homo sapiens*, z faktem bycia osobą, czyli istotą posiadającą właściwości pozwalające na przypisanie jej moralnego prawa do życia. Przypisanie płodowi czy noworodkowi prawa do życia na tej tylko zasadzie, że jest on „potencjalną osobą”, jest pomieszaniem „potencjalnego prawa do życia” z „prawem aktualnym”, które posiadać może istota dopiero wówczas, gdy ma lub miała kiedykolwiek w przeszłości właściwości nadające jej status osoby.

Traktowanie przerywania ciąży i dzieciobójstwa jako zbrodni nie opiera się więc, zdaniem Tooleya, na racjonalnej argumentacji, lecz jedynie na emocjonalnej

repulsji wobec tego typu aktów. Pozbycie się owej repulsji mogłoby mieć pożądane społecznie skutki, pozwoliłoby na celową eliminację po urodzeniu istot, które na skutek poważnych defektów skazane są obecnie na życie nieszczęśliwe.

Stanley I. Benn w artykule *Abortion, Infanticide and Respect for Persons* zwraca wszakże uwagę, że Tooley protestując przeciw arbitralnemu wyznaczeniu punktu w życiu płodu, od którego przerwanie ciąży mogłoby być traktowane jako przestępstwo, nie potrafi także wskazać jednoznacznie momentu, od którego dziecko stawałoby się osobą, uzyskując moralne prawo do życia. Stwierdzenie, że „poza zdolnością do pojmowania R nie może być prawa do R ” jest tezą teoretyczną, której praktyczna stosowalność jest wielce utrudniona. Tooley zdaje sobie z tego sprawę, pozostawiając specjalistom wyznaczenie granicy, od której istota ludzka staje się osobą, a jej zabicie zbrodnią. Zdaniem Benn, Tooley nie dowodzi jednak, że przerywanie ciąży i dzieciobójstwo są moralnie dopuszczalne, lecz wykazuje jedynie, że nie są one pogwałceniem tego, co w jego konstrukcji teoretycznej określone jest jako „moralne prawo do życia”. Czy jednak istotnie, pyta Benn, nie ma możliwości wskazania, że pewne działania mogą być oceniane jako moralnie złe, mimo że nie gwałcą tak określonego, jak czyni to Tooley, „moralnego prawa do życia”?

Zarysowane powyżej poglądy mają charakter ekstremalny: płód jest osobą z przysługującym jej moralnym prawem do życia, zatem przerywanie ciąży jest zabójstwem uprawnionej do życia istoty ludzkiej, a więc czynem skrajnie niemoralnym; płód nie jest osobą, nie przysługuje mu więc moralne prawo do życia, a zatem usunięcie płodu jest czynem moralnie obojętnym. Czysto teoretyczne uznanie płodu za osobę lub odmówienie mu tego statusu ma więc, jak widzimy, daleko idące konsekwencje praktyczne. Czy istnieje jednak szansa na jednoznaczne i przekonujące wszystkich rozstrzygnięcie ściśle teoretycznego, lecz brzemiennego w praktyczne skutki dylematu dotyczącego statusu ludzkiego płodu?

Roger Wertheimer w artykule *Understanding the Abortion Argument* twierdzi, że szansa taka nie istnieje. Kwestii tej nie da się bowiem rozwiązać przez odwołanie się do faktów. Spór o status płodu nie jest sporem o fakty, lecz sporem o sposób ich widzenia, a więc sporem o wartości. Zdanie „ludzki płód jest ludzką istotą” nie może być rozpatrywane w kategoriach prawdy i fałszu, nie można go ani udowodnić, ani obalić. Przyznawanie płodowi statusu „osoby” lub odmawianie mu tego statusu jest wyrazem postawy wartościującej wobec oczywistych i nie kwestionowanych przez nikogo danych. Sytuacja płodu jest sytuacją graniczną, w odniesieniu do której zgoda nie jest możliwa, podobnie na przykład nie ma zgody co do tego, czy wirus jest żywym organizmem. Przypisanie płodowi określonego statusu ma jednak istotny aspekt praktyczny. Zależnie od stanowiska, jakie w tej kwestii się zajmie, albo nie uzna się w ogóle prawa kobiety do podejmowania decyzji o przerwaniu ciąży, albo też potraktuje się usunięcie płodu, a nawet zabójstwo noworodka, jako czyn nie wymagający w ogóle moralnego usprawiedliwienia.

Przeciwko obu tym skrajnościom protestuje, w artykule *Abortion Decisions Personal Morality*, Daniel Callahan. Nie przypisuje on płodowi statusu osoby, lecz też nie traktuje zniszczenia płodu jako czynu moralnie obojętnego. Status moralny ludzkiego płodu jest według niego po prostu statusem ludzkiego płodu. Jest to status specyficzny, status istoty, która nie jest osobą, lecz która, jeśli będzie istnieć i rozwijać się, stanie się w przyszłości osobą. Zniszczenie płodu nie jest więc zabójstwem już istniejącej „osoby”, lecz destrukcją ludzkiej potencjalności w stadium aktualizowania się, jest przerywaniem rozpoczętego już procesu życia. Zniszczenie płodu, choć nie jest moralnie równoznaczne z morderstwem człowieka, nie może być jednak traktowane jako czyn moralnie obojętny. Ponieważ płód rozwija się w ciele

kobiety, tylko ona może mieć moralne prawo, by decydować o tym, czy potencja w nim zawarta ma dojść za jej pośrednictwem do stanu aktualizacji: „Decyzja przerwania ciąży jest prywatną decyzją” — stwierdza Callahan. Stwierdzenie to powinno być, jego zdaniem, rozstrzygające dla problemów prawnych we współczesnym pluralistycznym społeczeństwie. Kobieta, jedyna istota uprawniona do decydowania o losie znajdującego się w jej ciele płodu, musi mieć zagwarantowane prawo do realizacji podjętej przez siebie decyzji. Decyzja dotycząca przerwania ciąży jest jednak z samej swej istoty bardzo poważną decyzją moralną. Opowiadając się za stworzeniem warunków prawnych dla możliwości dokonywania prywatnych wyborów, protestuje Callahan jednocześnie przeciwko traktowaniu każdego swobodnie dokonanego wyboru za równie wartościowy pod względem moralnym. „Rozwiązanie prawnego problemu nie jest tożsame z rozwiązaniem problemu moralnego” — stwierdza. Przeciwstawia się on więc jednoznacznie tendencjom do unikania, w imię psychicznego zdrowia, wszelkich głębokich moralnych rozterek, do łączenia usprawnień technologicznych z eliminacją problematyki moralnej.

Usypiające moralnie stwierdzenie, że „płód jest tylko kawałkiem tkanki kobiecego ciała”, jest przecież jawnie fałszywe — twierdzi Callahan. Płód nie jest częścią ciała kobiety, lecz samoistną ludzką potencjalnością w stadium realizacji. Przerwanie ciąży jest destrukcją tej aktualizującej się potencjalności. Traktowanie zatem zabiegu przerywania ciąży czysto mechanicznie, mówienie o zabiegu wyłącznie językiem technicznym, sprowadzanie problemu wyłącznie do aspektów prakseologicznych czy użytecznych, jest moralnym nieporozumieniem. Przerwanie ciąży powinno być swobodną, lecz w pełni moralnie świadomą decyzją. Callahan stawia sprawę jasno. Przerwanie ciąży jest zawsze złem, bo jest destrukcją życia, przerwaniem procesu realizowania się ludzkiej potencjalności. Zło to może być usprawiedliwione przez moralnie wrażliwego człowieka tylko wówczas, gdy zapobiega złu większemu. Wyważyć proporcje między złem destrukcji płodu a złem, które może nastąpić, gdy w konkretnej sytuacji zabiegu się nie dokona, może tylko w pełni świadoma swych czynów osoba: osoba nie uchylająca się od pełnego rozpatrzenia decyzji, którą podejmie. Ludzka godność kobiety wymaga więc, by nie odbierać jej swobody w podejmowaniu decyzji przez formalne restrykcje prawne, lecz jednocześnie, by nie odciążać jej sumienia przez tuszowanie moralnego wymiaru decyzji, którą ma podjąć. Uspokajająca atmosfera, która sprowadza zabieg do błahostki równoznacznej z usunięciem kawałka własnej tkanki, tak samo jak piętnowanie świadomie i odpowiedzialnie podjętej decyzji o przerwaniu ciąży jako morderstwa — są na równi nie do przyjęcia.

Stanowisko to ma charakter pośredni. Radykalni przeciwnicy przerywania ciąży odwoływali się do fundamentalnej wartości, jaką jest szacunek dla ludzkiego życia, do poczucia jego świętości i nienaruszalności. Radykalni przeciwnicy moralnych ograniczeń w tej dziedzinie powoływali się na równie fundamentalną wartość, jaką jest prawo jednostki ludzkiej do samostanowienia. W spór zaangażowane więc były dwie wartości: wartość życia i wartość autonomii jednostki ludzkiej. Stanowisko, które prezentuje Callahan, usiłuje pogodzić z sobą obie te wartości poprzez określenie decyzji przerwania ciąży jako osobistej, lecz głęboko pojętej, moralnej odpowiedzialności każdej kobiety.

Sądzę, że w kwestii tak dalece kontrowersyjnej, jaką jest problem moralnej oceny przerywania ciąży, zajęcie stanowiska unikającego zarówno ekstremizmu skrajnych konserwatystów jak i ekstremizmu skrajnych liberałów jest najbardziej przekonywające. Potraktowanie zabiegu przerywania ciąży jako sprawy moralnej odpowiedzialności każdej kobiety nie rozwiązuje jednak tych teoretycznych trud-

ności, które zaprezentowali uczestnicy sporu toczonego na kartach zredagowanej przez Feinberga książki. Problem, jak każdy zresztą istotnie ważny problem moralny, pozostaje więc otwarty. Jest to fakt pozytywny, daje bowiem szansę na uniknięcie jednostronnie dogmatycznego lub jednostronnie nihilistycznego podejścia do sprawy, w którą uwikłane są bez wątpienia niepodważalne wartości moralne.

Krystyna Starczewska

MORALNE IMPLIKACJE ROZWOJU MEDYCYNY

Gerald Leach, *The Biocrats, Implications of Medical Progress*, Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex 1972, s. 365.

Wykorzystanie efektów postępów w medycynie nie jest możliwe bez zasadniczych zmian w świadomości moralnej — tak dałaby się sformułować podstawowa teza omawianej książki. Społeczeństwo — pisze autor — budzi się od czasu do czasu z przykrym uczuciem, dostrzegając szereg praktyk, na które nigdy właściwie nie wyrażało zgody, ale które, jeśli wejdą już w życie, bardzo trudno zmienić. Jest to bezpośrednie następstwo działania technokratów biologii i medycyny, których autor nazywa „biokratami”. Społeczeństwu na ogół brak wyobraźni moralnej, aby uświadomić sobie różnorodne implikacje tych rozwiązań. Szybki rozwój nauki i techniki medycyny zrodził w ostatnich latach skomplikowane problemy społeczno-moralne, których rozwiązanie przerasta siły prawników oraz nie mieści się w ramach dotychczasowych intuicji moralnych. Są to typowe, znane i z innych dziedzin sytuacje konfliktów wartości. Konflikty te są szczególnie drastyczne w medycynie. Lekarz, który staje wobec konieczności praktycznego rozwiązania nowych dłań problemów moralnych, pozostawiany jest najczęściej samemu sobie. Tradycyjnie zaleca mu się wtedy odwołać do własnego sumienia, zakładając, że jest to instancja niezawodna.

Rosnące możliwości techniczne biologii i medycyny stwarzają sytuację zagrożenia dla najgłębszych wartości etycznych i społecznych. W tej sytuacji tradycyjna postawa składania na barki lekarza całej odpowiedzialności za tzw. dobro pacjenta oraz za wybór właściwego kierunku rozwoju medycyny staje się niebezpiecznym anachronizmem. Leach nie jest gołosłowny. Jego książka przedstawia bogatą i rzetelną dokumentację postulatu dotyczącego konieczności świadomego wypracowania nowej skali wartościowań moralnych i zastosowania jej do najnowszych osiągnięć biomedycyny. Charakterystyczne jest przy tym podejście autora do analizowanych problemów współczesnej medycyny. Leach ma nadzieję, że w wyniku krytycznej oceny naszych aktualnych postaw i przekonań będziemy mogli uświadomić sobie to, co już milcząco zaakceptowaliśmy, a czego jeszcze wzbraniamy się uznać. Dawno już np. pogodziliśmy się, a nawet zalegalizowaliśmy przerywanie ciąży; najpierw wprowadzicie tylko ze wskazań lekarskich, potem jednak doszły jeszcze poddające się elastycznej interpretacji tzw. względy społeczne. Różnorodne formy anty-